Mujeres, hombres y George Spencer Brown

Niklas Luhmann



DIRECTORIO



Esta investigación arbitrada a "doble ciego" por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

ganz1912

Mujeres, hombres y George Spencer Brown
Niklas Luhmann

Primera edición: 17 de septiembre de 2015

ISBN UNAM: 978-607-02-7256-1
ISBN EDITORIAL: 978-607-8364-19-0

Impreso y encuadernado en México
Printed and bound in México

CONTENIDO

PRÓLOGO

El libro de Niklas Luhmann que el lector tiene en sus manos representa una provocadora reflexión en torno a lo que en ciencias sociales se ha denominado "estudios sobre la mujer".

Desde su publicación en Alemania a finales de la década de los ochenta, los argumentos vertidos en este ensayo han sido motivo de polémica, aunque es verdad que ésta no necesariamente se ha desarrollado con un carácter teórico. Más bien, pareciese haberse destacado, por encima de las posibilidades reflexivas, la empatía o antipatía del autor hacia un programa político que sin duda se encuentra entrelazado con aquél ámbito de estudio.

Sin duda esto no es razón para suponer que tales aportaciones carezcan de relevancia para las investigaciones que, desde el sistema de la ciencia, se orientan a la observación de la temática sobre las mujeres. Por ello, más allá del escándalo, que a estas alturas puede considerarse como un sello personal del autor, sería conveniente colocar este escrito a la luz de algunas premisas que dan sustento a la extensa obra del sociólogo alemán para animar una lectura irritante o irónica, pero que desafía y abre espacios a la reflexión, a puntos de vista sorprendentes y a nuevas perspectivas para la sociología así como a otras disciplinas.

En la actualidad, ¿es posible reducir la distinción hombre/mujer sin reproducir la unicidad y jerarquía, fundada además en una supuesta natura antropológica o, en el peor de los casos, en la naturaleza biológica? ¿Hacer prevalecer los 'valores' femeninos bajo un fundamentalismo igualitarista, sustentado sobre la diferencia biológica y sus particularismos, no deviene en simple inversión jerárquica? ¿Cuáles son las consecuencias de tal lógica, además de reducir el problema, ocultando retóricamente la paradoja?

En este sentido, lejos de manifiestas calificaciones morales y frente a tales interrogantes, para Luhmann los instrumentos teóricos precisamente requieren un riguroso nivel de abstracción que los sustente operativamente en sí mismos, lo cual es incompatible con la idea del orden unívoco o de categorías morales, emotivas o empáticas con el problema estudiado. Instrumentos analíticos como la distinción, la variación, la selección, la *heterorreferencia* y *autorreferencia* y la observación de segundo orden de los sistemas complejos, que estando en una relación sistema/entorno, quedan abiertos para la resonancia mutua, para la perturbación y la irritación. Ello es plausible solo cuando se abandona la idea de que un orden social puede ser representado jerárquicamente por sola una de las partes, ya que si se renuncia a la diferencia se colapsa también la descripción y observación.

La elección de este punto de partida no es una casualidad. Desde una posición constructivista para Luhmann, observación y distinción son dos conceptos centrales que permiten dar cuenta de la forma en que cualquier observador, sea un individuo o una disciplina científica, construye conocimiento. Toda distinción divide al mundo en dos partes al tiempo que indica una de ellas; el otro lado y la distinción misma permanecen sin ser señalados.

Así, la observación, que es entendida como uso de distinciones, solo es posible en la medida en que presupone aquello que no puede observar; su punto ciego.

Ambas categorías ofrecen importantes rendimientos cuando se vinculan con la premisa de que "la realidad" no es independiente de la observación. Llevada a sus últimas consecuencias, esta idea permite concluir de que todo conocimiento es válido solamente con relación a las distinciones con las cuales se observa, y no en una mayor o menor correspondencia con aquello que intenta describir. Como consecuencia aquello que se proyecta como realidad depende de la distinción que se utiliza: distinciones diversas tienen como consecuencia diferentes perspectivas de observación.

Allí donde el mundo no es más una entidad que pueda ser conocida "objetivamente", lo único que puede asegurar el conocimiento es la vinculación de la observación a los resultados de las observaciones que le anteceden. Por esta razón, para Luhmann es preciso que la empresa de una teoría de la sociedad adopte la posición de un observador de segundo orden, esto es, que se oriente la descripción de aquello que puede y no puede verse cuando se parte de una determinada distinción, entendiendo que la ceguera que vale para otros observadores vale también para sí misma.

Las reflexiones expuestas por Luhmann en las siguientes páginas se orientan por estas premisas, y están encaminadas a observar aquello que, en el marco de los estudios sobre las mujeres, permanece como el punto ciego de sus observaciones. Al permanecer en el plano de la observación de observaciones, se evita caer en la trampa del estar a favor o en contra, del plantear la verdad o no verdad de la descripción (aun cuando siempre sea

posible tomar posición en pro o en contra, con todas las consecuencias que ello supone). Por tanto, el lector no encontrará, a lo largo de las siguientes páginas ninguna referencia de este tipo argumentación. Antes bien, la intención es simplemente la de abrir la puerta a la reflexión. El problema consiste entonces en preguntarse qué es lo que se gana y qué es lo que se pierde cuando se decide encauzar un programa de investigación a través de la distinción hombre/mujer.

Con esto tampoco se quiere decir que la discusión estará orientada por una supuesta pretensión de objetividad. Apelar por una observación distanciada no es equivalente a decir que se dispone de una posición privilegiada desde la cual se observa el mundo. Significa simplemente tomar en serio las consecuencias de la autorreferencia de la observación. Esto es, se trata de hacer aparecer al observador en las observaciones que realiza a través de la noción de autología: aquello que se aplica a los otros hay que referirlo a sí mismo (auto–implicarse). La apuesta de Niklas Luhmann es ofrecer una descripción que resista las premisas que él mismo se ha colocado como condición de su observar. Justamente, en este sentido corre el llamado de atención planteado a los estudios sobre las mujeres.

Precisamente, *Mujeres, hombres y Spencer Brown*, articula criterios reflexivos cuyo principal objetivo es traer estos aspectos radicales de la teoría de Luhmann a la discusión. El hecho de que el núcleo de la argumentación del texto consista en la observación del esquema hombre/mujer y las implicaciones e irritaciones que el uso de esta distinción tiene al interior del sistema de la ciencia, ofrece una saludable provocación teórica.

Finalmente, queda abierta la posición que el lector adoptará frente a los argumentos del presente ensayo. En tanto observador, también para él son válidas las premisas que acabamos de mencionar, la pregunta es si se dejará irritar por ellas o no. Esto, sin embargo, solo depende de él mismo.

La traducción y edición de este obra se inscribe en el Proyecto de investigación CONACYT–CB, núm. 131060, y fue realizada por Raúl Zamorano Farías y Rogelio Salgado Carrasco. Le revisión con el texto original en alemán estuvo a cargo de Giancarlo Corsi.

RAÚL ZAMORANO FARÍAS
GIANCARLO CORSI
ROGELIO SALGADO CARRASCO
Noviembre 2013

MUJERES, HOMBRES Y GEORGE SPENCER BROWN

NIKLAS LUHMANN[1]

I

Aquello que en los últimos años comienza a afirmarse como investigación sobre las mujeres está caracterizado indudablemente por una cantidad insólitamente elevada de autorreferencia. Los fundamentos lógicos de esta estructura, sin embargo, no han sido aclarados todavía, y esto tiene consecuencias prácticas de gran alcance sobre la fiabilidad y sobre las posibilidades de afirmarse de este nuevo tipo de programas de investigación.

Como se mostrará en seguida, este inconveniente se debe a una serie de coincidencias en la historia de la ciencia (y es de sospechar que se trata de coincidencias típicas de la ciencia), cuya acumulación y cuyo entrelazamiento podrían casi ser atribuidos a una intención específica. El trabajo de George Spencer Brown (1969/1971), decisivo para estas cuestiones, ha permanecido casi desconocido. Por lo que se sabe, el autor es un lógico, un piloto de planeador y un periodista deportivo. Un importante editor alemán no se ha decidido a traducir su libro porque faltaban

1 ORIGINAL: Niklas Luhmann, "Frauen und Männer und George Spencer Brown" en *Zeitschrift für Soziologie*, 17, n. 1, 1988.

las recomendaciones de los filósofos. En las bibliotecas universitarias este texto fundamental, aunque disponible, es buscado en vano, porque Spencer Brown no liga sus apellidos con un guión, con el resultado de que sus publicaciones son difundidas de modo inexacto bajo el generalísimo nombre Brown.[2] La reseña más importante ha aparecido en un catálogo al por mayor de mercancías posiblemente invendibles (von Foerster, 1969). Y la reseña, además, señala a Blackwell como editor. Otras fuentes indican Allen & Unwin. Si se tiene el libro en mano, se puede ver que la lógica de Spencer Brown es, en modo fascinante, simple y compleja, elegante y tortuosa, accesible como un laberinto que tiene solo una entrada señalada con claridad. Todo esto, evidentemente, ha impedido que la investigación sobre las mujeres pudiese acceder a tal lógica: una lógica que según su estructura es una lógica masculina, y debe entonces ser rechazada.

Spencer Brown ha sido el único que ha entendido el gran alcance de su planteamiento, y en una segunda publicación ha tomado en consideración el tema de la mujer. Esta publicación ha aparecido bajo un pseudónimo, que ofrece otra vez la llave, pero nada más (Keys, 1971). A causa de una desventura editorial, que se puede presumir haya sido provocada intencionalmente, la obra es prácticamente imposible de encontrar. El azar ha querido que por un golpe de fortuna, en ocasión de una conferencia sobre brujas y cosas similares en Tréveris, haya llegado a mis manos una copia.[3] Es solo sobre la base de esta publicación que se abre la posibilidad de una lectura distanciada del feminismo de la lógica de Spencer Brown, que por su parte es solo una pro-

2 Es así en el *Cumulative Book Index 1969* y, no obstante mi señalamiento, en la biblioteca universitaria de Bielefeld.
3 Agradezco a Hans-Peter Meyer por haberme hecho una fotocopia.

tológica con sus claras –aun cuando incompletas (Varela, 1975)– referencias autorreferenciales. Esta ignorancia y la falta de una meta-protológica para la investigación sobre las mujeres han tenido consecuencias fatales sobre aquello que hemos llamado al inicio una insólita cantidad de autorreferencia en la investigación sobre las mujeres. Ella se traduce demasiado rápido en acción. Este es un modo conocido desde hace tiempo (Hoffmann, s/a: 197) para salir de las dificultades de la reflexión, que hoy parece, sin embargo, un poco fuera de moda. Se puede practicarlo con una desarrolladísima sensibilidad por los aspectos simbólicos. En mi facultad, por ejemplo, los carteles con el nombre sobre las puertas de las oficinas son borrados si en los exámenes de las feministas el propietario del nombre no se comporta de modo equitativo. Las mujeres militantes han invadido también el consejo de facultad de mi facultad para destruir el sustrato físico de las votaciones, y lo han hecho tan rápidamente (solamente pocos segundos entre el ataque y la conquista) que no ha quedado tiempo para reflexionar. Estos recursos espectaculares tienen sin embargo la desventaja de ser difícilmente repetibles. No pueden ser aplicados de modo duradero, porque pierden rápidamente novedad e interés. Además, las mujeres que se preocupan por las modas, hoy ya no pueden presentarse con las costumbres históricas de la revolución estudiantil. Y no por último sería necesario considerar que "el espíritu de la acción" parece ser más bien un valor de reflexión de los demócrata-cristianos, y que en la investigación sobre las mujeres no se pueden prescribir sin reservas ni los resultados de esta reflexión ni la cercanía a ella. Pero en todo caso los hombres que crean haberlo visto todo, por lo que respecta a las mujeres, deberían cambiar de opinión.

Más allá de estas actividades llamativas, que a estas alturas han hecho época, la investigación sobre las mujeres hasta ahora no ha logrado diferenciarse en un sentido que pueda ser tomado en serio en un ámbito disciplinar teórico y empírico que esté controlado metodológicamente. No faltan las publicaciones sobre las mujeres y las indicaciones de los riesgos, de los peligros y de los prejuicios de su existencia. Esto que se ofrece como investigación referida específicamente a estos temas, sin embargo, tiene más bien el efecto de un paseo sobre un terreno peligroso. En esta situación debería ser aconsejable un modo de proceder que tenga una más fuerte conciencia estructural, que debería aclarar en primer lugar en qué sentido la distinción entre hombres y mujeres (=¿mujeres y hombres?) puede guiar la construcción de una teoría. Se trataría, esto es, de los fundamentos lógicos de la investigación sobre las mujeres, y al mismo tiempo de su localización ideológica y empírica en la sociedad moderna. La tesis de las siguientes reflexiones es que con un único curso de reflexiones se pueden aclarar la lógica, la dependencia ideológica y las condiciones de hecho de la investigación sobre las mujeres.

II

A la base de la investigación sobre las mujeres debe estar la diferencia entre hombre y mujer (por usar la secuencia corriente). Sus posibilidades teóricas dependen de cómo sea concebida esta diferencia, de cómo se conduce a la forma de una distinción. Mientras tanto, si se prescinde de todas las distinciones naturales, que presuponen que exista una diferencia correspondiente e

introducen con ello inadvertidamente muy pocos vínculos con la teoría (se debería entonces preguntar qué son en realidad los hombres y las mujeres), la lógica de Spencer Brown abre la ruta de acceso a la investigación con un precepto: *Draw a distinction!* ¡Traza una distinción! ¿Quién manda aquí? ¿Un hombre? ¿Y qué cosa sucede? La introducción de una distinción es en primer lugar la introducción de una forma. Una forma es la distinción de un lado interno (aquello que es distinguido) de un lado externo (el resto). La introducción de una distinción, entonces, es ella misma una distinción. Y ¿quién decide esta distinción? Todo inicio inicia con un haber-ya-iniciado, es decir, con una paradoja (Glanville/Varela, 1981). Spencer Brown muestra, sin embargo, que esto no impide desarrollar un cálculo, y que más tarde, cuando el cálculo es suficientemente complejo, se lo puede sistematizar.

Si no se sigue este precepto, de cualquier modo, no es posible la observación. La observación (comprendida la autoobservación, por ejemplo la autoobservación de la mujer en cuanto mujer) puede ser definida precisamente como obtención y transformación de información con la ayuda de una distinción. Se debe poder establecer con la ayuda de una distinción qué cosa se ha excluido de una información, y en el caso de ser mujer esto es naturalmente el ser hombre.[4]

No es, sin embargo, de por sí evidente qué cosa se puede ganar (o también perder) iniciando la obtención y elaboración de información con una distinción –aquella entre hombre y mujer

4 Evidentemente esto vale también cuando surge un interés secundario en hacer desaparecer la distinción o en hacerla irreconocible. O bien, cuando para determinadas operaciones es necesario un valor de negación en el sentido de Gotthard Günther, que neutraliza al momento la distinción, sin anular lo distinguido. Cfr. Günther (1976 y 1976a).

o cualquier otra. Es en este punto que Spencer Brown ofrece la idea decisiva. Spencer Brown incorpora en un operador dos funciones diferentes: el distinguir y el indicar (*distinction, indication*). Una distinción en cuanto tal, entonces, es por así decir incompleta, operativamente imperfecta, si no indica al mismo tiempo el lado que es distinguido. El indicar, entonces, tiene sentido solo en el marco de una distinción, mientras ésta puede tener solo el sentido de preparar una indicación. El otro lado se mantiene accesible, y puede ser alcanzado con un *crossing*. No obstante, se ve fácilmente que esto vale solo sobre la base de una asimetría ya presente en la operación de partida. La asimetría se explica luego en los dos axiomas fundamentales (y no se necesitan otros). La repetición de la operación condensa aquello que es indicado, pero no agrega nada (*The value of the call made again is the value of the call*). Para la repetición del *crossing* vale lo contrario (*The value of the crossing made again is not the value of the crossing*). Se llega así a un enriquecimiento formal, a la reflexión sobre la base del límite, ha ta llegar a la *re-entry* de la distinción en el espacio en el cual ella distingue algo.

El hecho de que exista solo esta única operación de base conlleva también que ella haga historia. Una vez puesta no puede ser eliminada, porque no se dispone para esto de una operación propia. No existe un camino de conduzca al *unmarked space*. El inicio es fatal. Si se quiere cambiar algo se puede hacer solo con operaciones que realizan siempre contemporáneamente indicaciones y distinciones, separaciones y asimetrizaciones. Es por esto que también los problemas que se desprenden en la constitución del sistema aparecen en modo temporalizado. No se pueden tener por ejemplo un sí y un no contemporáneamente, esto es, no pueden haber contradicciones, sino solo una oscilación

entre dos posibilidades –que puede por otra parte presentarse como una contradicción para un observador que abstraiga las relaciones temporales al interior del sistema. La cuestión de la distinción con la cual iniciar (por ejemplo ¿aquella entre hombre y mujer?), entonces, es indecidible racionalmente, pero es rica en consecuencias.

No llevaremos más allá el cálculo que es construido en este modo, nos limitaremos a aclarar algunas implicaciones de este planteamiento.

Las distinciones no pueden observarse a sí mismas. Un observador, sin embargo, siempre puede distinguir distinciones, dependiendo por ejemplo del hecho de que se construya un universo con la ayuda del axioma adicional del tercero excluido o que se ejerzan como simples dualidades. En el primer caso se podría también hablar de distinciones totalizantes. Tal vez el caso más importante es el de la lógica clásica (hoy controvertida). Ha conducido a paradojas que deberían ser eliminadas , y al final a una "*re-entry*" de la distinción en aquello que ella distingue, de modo que se acepta como verdadero solo aquello que es "verdadero y no-verdadero". ¿La distinción entre hombres y mujeres es entendida como una distinción totalizante? Si es así, ¿cómo son tratadas las determinaciones adicionales que entonces se presentan? ¿O es ya esta cuestión la trampa predispuesta por una lógica masculina para conducir la investigación sobre las mujeres, desde su planteamiento, sobre un camino a cuestas?

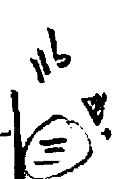
Las distinciones son trazadas de modo arbitrario. Esto, sin embargo, quiere decir solamente que no se dan independientemente de un observador. No resultan de la cosa misma: en el caso de los hombres y de las mujeres, por ejemplo, no resultan

de un estado de hecho antropológico de fondo. Son construcciones de una realidad, que a partir de distinciones del todo diferentes habrían podido ser construidas también de un modo del todo diferente. Esto no excluye que (como puede ver un observador) su utilización sea motivada y pueda ser justificada, y obviamente las "post-racionalizaciones" (Glanville, 1984) permanecen siempre posibles. Es por esto que el precepto inicial es justamente: traza una distinción (de otro modo no sucede nada). Pero ¿es ya ésta la trampa? Y ¿se debería por tanto aconsejar a las mujeres no trazar diferencias?

Es necesario poner atención finalmente al hecho de que las distinciones capaces de enlace requieren una asimetrización (aun cuando mínima, aun cuando reversible). Viene indicado un lado (y no el otro). Es evidente que la distinción, si no condujese a una indicación, sería al mismo tiempo el inicio y el fin del operar. No se tendría ningún punto de apoyo para decidir de qué lado la operación podría ser llevada adelante (aunque sea solo como *crossing*). La máquina permanecería detenida. Como en la lógica aristotélica el equilibrio es un estado incompleto, porque impide al movimiento buscar su lugar natural, así también la pura distinción se encuentra en condiciones de indecisión. Ciertamente se podría objetar que la elección de la indicación podría dejarse a la situación –una vez el hombre una vez la mujer– en conformidad a una equilibrada igualdad de derechos, etcétera. Sobre este plano de la construcción de la teoría, sin embargo, esto sería un razonamiento falaz, puesto que de este modo el orden de las situaciones sería antepuesto a la lógica y gobernaría las operaciones: se tendría en realidad una jerarquía, en la cual la operación realiza solo aquello que la situación requiere (y como

sociólogos se podría agregar que esto está notoriamente correlacionado a relaciones de poder, a la estratificación, etcétera).

De esta manera, por tanto, no sirve. Por lo que parece, existen motivos para no tratar las distinciones de modo neutral respecto a los lados, sino marcándolas más bien con una ligera preferencia por un lado. Piénsese en casos famosos como sujeto/objeto, figura/fondo, signo/referente, texto/contexto, sistema/entorno, patrón/siervo. Esto no excluye que cada lado tenga sentido solo en referencia al otro, ni que sea siempre posible pasar de un lado al otro. Es necesario, sin embargo, impedir que la operación permanezca bloqueada en una situación de indecidibilidad como el asno de Buridán entre los montones de avena, y es necesario impedir que sea solo la situación la que indique la ruta de salida, subordinándose así a la estructura, puesto que entonces ya no se podría constituir ninguna expectativa. Podrían por tanto existir motivos fundados para insertar una ligera asimetrización en la operación fundamental, como signo de perfección. Nosotros suponemos que ya en esto se puede rastrear la decisión de esta lógica a favor del hombre. Pero ¿es posible evitarlo?



III

Con esta pregunta abandonamos a Spencer Brown, porque ahora nos ocupamos de interpretar el cálculo con referencia a los contenidos: de una aclaración semántica, si no sociológica, del sentido de una asimetrización que está ya inserta de modo ineludible en la operación inicial.

Los sociólogos admiten, más bien subrayan, que la distinción en tipos y la clasificación de los seres humanos como hombres y como mujeres presupone un proceso social de definición, y depende de él (Tyrell, 1986). Se trata en última instancia de imágenes del hombre y de imágenes de la mujer. Un sociólogo orientado empíricamente, sin embargo, deberá entonces maravillarse un poco del hecho de que la clasificación corresponda muy bien a los hechos, es decir, concuerde con características biológicas –como si la sociedad, antes de clasificar a alguien como hombre o como mujer, hiciese una revisión. El material lingüístico del cual frecuentemente son extraídas estas imágenes debe además ser considerado altamente inatendible.[5] Lo que es cierto, y es también indiscutible en los debates de las investigaciones de los sociólogos, es que solo las mujeres reales pueden tener hijos, aunque esto presupone alguna forma de intervención. Ciertamente esto puede ser un motivo para tener fuera de la clasificación por sexos a las mujeres que aún no pueden (o ya no pueden) tener hijos –casi para volverlas neutras. Pero de esto es difícil extraer la consecuencia de que las personas masculinas y femeninas, antes y después de la capacidad de dar a luz, pueden ser simplemente confundidas. Más allá de este ámbito, precisamente, la distinción no.es entonces lo único que cuenta.

Desde el punto de vista terminológico se deberían por ello distinguir cuidadosamente clasificaciones y distinciones, en particular si se desea examinar qué cosa está subordinada a variaciones sociales y por qué. Es solo la distinción entre hombre y mu-

5 En el alemán suizo, por ejemplo, cuando su nombre es utilizado de modo familiar (el cual, para lo que refiere a las relaciones sociales, va mucho más allá de las relaciones íntimas), las mujeres son indicadas gramaticalmente con el caso neutro: *s'Gritli, s'Hildi*. Sin embargo, no se ha dado a conocer que los suizos hayan encontrado por ello dificultades particulares en la procreación.

jer lo que varía con la cultura, y no la propiedad de ser hombre o mujer. Las clasificaciones sirven solo para fijar las distinciones al objeto, con la consecuencia de que en el objeto ahora pueden ser distinguidas también las distinciones.[6] Desde el punto de vista del interés de los sociólogos por las distinciones, sin embargo, el punto de partida no es la igualdad,[7] que solo puede querer decir que no es la distinción lo que cuenta, sino una asimetría, aun cuando ligera y reversible.[8] Si se observa el contexto en las ciencias sociales se ven pocas propuestas que mantengan el nivel teórico necesario. Se encuentra sin embargo una interpretación rica en contenido, que presenta además la ventaja de poder ser

6 A este propósito sería interesante saber si se pueden revelar conexiones entre las lecciones de Saussure en los años '90, ya elaboradas en los términos de la teoría de la diferencia, y los trabajos de Durkheim y Mauss sobre la clasificación, publicados un poco más tarde.

7 Hartmann Tyrell (carta del 3 de abril de 1987) la piensa diversamente. Tyrell ha llamado mi atención sobre el significado de la complementariedad. Por lo menos desde el punto de vista lógico, sin embargo, no se trata de un concepto primario, sino más bien (análogamente a "acción recíproca") de un concepto que supone la duplicación de las asimetrías, aquí esto es algo como una división social de los roles, y subraya luego la totalidad que de allí se puede recabar. La complementariedad, además, reducida a la especificación recíproca de las características, debería conducir a un grado elevado de clausura de sistema en las relaciones entre hombre y mujer –un pensamiento difícil de realizar en la sociedad moderna. Al momento, de cualquier modo, teóricamente es todavía una cuestión abierta si se puede demostrar con análisis lógicos y matemáticos que la complementariedad es un tipo particular de distinción. Véase a este propósito Gouguen/Varela (1979) –con una particular inspiración en el caso *male/female* (p. 40).

8 Desde este punto de vista el postulado de la igualdad podría también ser considerado una paradoja, es decir, la afirmación de una distinción que no es tal, en cuanto operativamente no puede haber ninguna consecuencia. Se debería entonces consultar nuevamente la lógica de Spencer Brown, que es una lógica no estacionaria del tratamiento operativo de las paradojas. Cualquier otra versión de la "igualdad" debe aceptar que le sea cuestionado por qué, y bajo cuáles aspectos, no se toma en serio a sí misma.

ilustrada con el ejemplo de Adán y Eva. Me refiero a la *opposition hiérarchique* analizada por Louis Dumont (1983: 210 ss., *passim*).

Se perdería de vista la complicada relación de las distinciones asimétricas con la jerarquía, si se pensase con este propósito solo en la simple diferencia entre arriba y abajo y se viese al hombre como jefe de familia, como señor de la mujer. Sería banal, porque podría ser refutada sin dificultad. Ciertamente estas descripciones se pueden encontrar en las teorías sobre el gobierno de la casa de la vieja Europa, pero al mismo tiempo la teoría política , a partir de Aristóteles, se jacta de haber superado este orden bárbaro.[9] Las mujeres no se mandan: se las gobierna "políticamente" (Política: 1259a, 40-1259b) –lo que significa según su libre arbitrio. Deseamos traducir esta concepción en términos más modernos.

El punto de partida es el problema de la distinción asimetrizada, que hemos heredado de Spencer Brown.[10] Indicándola como *opposition hiérarchique*, o como *englobement du contraire*, Dumont refiere esta estructura a una referencia que es al mismo tiempo interna y externa: se refiere internamente a aquello que cada vez es lo contrario, y externamente al todo del cual, aquello que la distinción distingue, forma parte.[11] En correspondencia

9 Cfr. *Pol.* 1252b 5 –que indica a la mujer con la expresión animal (usada sin embargo también en la gramática) de *thòlys*, que prescinde todavía del orden social. Un *topos* estándar de los comentaristas ha sido el siguiente: *inter barbaros fémina et servos eundem habent ordinem.*

10 Es improbable que Dumont, por cuanto practicante de las relaciones inglesas, conozca a Spencer Brown. En todo caso no lo menciona. La capacidad de vincular generada evidentemente en modo causal, es entonces todavía más significativa como indicio de una problemática que no puede ser variada a placer.

11 Aquí, y en cuanto sigue, "jerarquía" no quiere decir por tanto algo como superioridad de poder o más aún legitimación de dar órdenes, sino solamente la pertenencia de partes a un todo, que hace posible su relativa autonomía.

con este doble plano del todo y de las partes, se pueden escoger dos representaciones diferentes de su conexión. Nosotros (¡no Dumont!) llamaremos a la primera emanación. Desde una unidad se produce una diferencia, en la cual aquello que era unidad reaparece como el contrario de su contrario. Existen muchísimos ejemplos al respecto. La vieja sociedad, que se basa sobre las familias y consiste en familias, desarrolla una diferenciación entre familia y corporación, en la cual la familia no es una corporación (Durkheim, 1930/1973: 1 ss.). El cosmos sagrado se descompone en una diferencia en la cual lo sacro reaparece en contraposición a estados mundanos (Assmann, 1984: 9 ss, en particular p. 13). El yo de la teoría de la ciencia de Fichte proyecta un no-yo, del cual aprende luego a distinguirse (Fichte 1974/1962). O bien: con una pequeña intervención operativa de Adán tienen origen Adán y su costilla, Adán y Eva. El momento que mantiene la continuidad con el origen tiene evidentemente una especie de prioridad. Sin ser en consecuencia el todo, asegura la sistematicidad de la nueva estructura. El *englobement du contraire* deviene *opposition hiérarchique*. La parte preeminente asegura la distinción, por así decir, una asimetría que le da una forma. En esto consiste su valor. Pero solo la ideología moderna, según Dumont, separa *fait (la asymétrique présumée) et valeur (l'additif asimétrique)* (Dumont, 1983: 215 ss.). Una mentalidad genuinamente jerárquica no puede cumplir esta separación. Esta asimetrización no es por sí misma una cuestión de preferencia o de deseabilidad,[12] sino una cuestión de representación: de la representación del todo en el todo, de la presencia de lo invisible en lo visible, del aparecer del orden.

12 Véase por ejemplo, en referencia a la dualidad de derecha e izquierda, Dumont (1983: 240).

La asimetría, por otra parte, siempre puede ser invertida. Francois Loryot, por ejemplo, subraya con fuerza que existen mujeres que son superiores a algunos hombres por espíritu o por capacidad: Dios se muestra no por último en el hecho de que sabe realizar mucho a partir de poco (Loryot, 1614, Libro I, sección IX). La asimetría no es contradicha tampoco cuando existen situaciones en las cuales las mujeres prevalecen sobre los hombres o en las cuales la política mundana es más importante que las cosas sacras. En los casos límite se puede desarrollar una *hiérarchie bidimensionelle* (Dumont, 1983: 244). Traduciéndolo en los términos de Spencer Brown, esto quiere decir que la distinción, permitiendo la indicación, permite también el *crossing*, y solo entonces el enriquecimiento. Por sí solo, Adán en el paraíso se habría aburrido terriblemente. Por medio de Eva, a través el pecado, tuvo algo que hacer. *Felix culpa*.[13]

Un aspecto que Dumont no subraya explícitamente es la no-invertibilidad de la jerarquía (prescindiendo por una vez del inevitable Bakthin y de sus análisis de Rabelais). La no-invertibilidad de la jerarquía parece ser el presupuesto de la invertibilidad sobre el plano de la distinción. Esto está conectado con el hecho de que la representación es planteada sobre el modelo de una entrada de un solo sentido. Proporciona las "ventajas de posición", pero no de las "desventajas de posición". Así, por ejemplo, de "errar es humano" ninguno deduce "errar es mascu-

13 Nótese aquí en particular la clausura autorreferencial del contexto operativo sobre la base de la diferencia-guía hombre/mujer. La posibilidad, de por sí fascinante, de que Eva haya dado a comer la manzana a la serpiente y haya conducido así el mal a la autorreflexión, no es siquiera mencionada. La serpiente queda como el tercero excluido, y solo Valery hará pensar a su Fausto seducir a Mefistófeles. Pero demasiado tarde.

lino",[14] aunque es fácil tener la experiencia de que las mujeres no pueden equivocarse.



Si la jerarquía es la condición por excelencia del orden (porque las partes pueden ser solo partes de un todo), en el cuadro de una *opposition hiérarchique* no puede existir un "libre" reconocimiento del otro en cuanto otro. Existen solo estas dos posibilidades: reconocer al otro en la posición asignada por la pertenencia (por ejemplo como criatura de Dios), o bien reconocerlo en el conflicto.[15] Sobre una base de igualdad el reconocimiento sería simplemente superfluo –a menos que se piense, en modo extremadamente moderno, que el individuo presente un defecto ontológico, sea internamente necesitado de un reconocimiento, sea deseoso de reconocimiento, extrañado y superadelantado, dependiente de una compensación.





Mantengamos detenida esta comunión de características de la *opposition hiérarchique* como indicador de una ventaja estructural, es decir, de una restricción de posibilidades. La semántica de la jerarquía va más allá de la simple operación de base de la indicación que distingue, y le da un sentido dependiente del contexto. Con esto, sin embargo, nos encontramos de frente también la cuestión de las condiciones socioestructurales en las cuales esta restricción podría ser un éxito evolutivo. Y se desearía saber en particular sobre qué se basa en realidad la asunción de que al interior de un todo deban haber partes más capaces que otras (y más capaces que su opuesto) de representar el todo.

Una vez que esta cuestión ha sido planteada, salta a la vista que las sociedades tradicionales, sobre la base de su tipo de di-

14 El mismo James Keys (alias George Spencer Brown) parece titubear frente a esta idea. Cfr. Keys (1971: 96).

15 Cfr. a este propósito a Dumont (1983: 260 ss.), con la importante idea de que el *conflicto* sea *una alternativa* a la integración.



ferenciación, podían efectivamente disponer de posiciones con posibilidades de representación sin competencia. Esto valía ya cuando se ha constituido una diferenciación centro/periferia, valía para las llamadas *rank societies*, y valía con mayor razón para los sistemas de la sociedad plenamente estratificados, en los cuales los estratos sociales con límites claros constituían los subsistemas primarios (un caso, por lo demás, no tan frecuente, que sin embargo precede la edad moderna). Nos ahorramos las referencias y los análisis a detalle. Lo que cuenta es que en las sociedades premodernas que habían superado el tipo de una diferenciación primariamente segmentaria, podía presuponerse una representación visible en el sistema –como centro (por ejemplo el templo, el palacio, la ciudad) o bien, como vértice del ordenamiento por rangos. Para estas posiciones, aunque habían posiciones particulares en el sistema (y precisamente por ello), no había competencia. Era impensable que las cualidades propias de la vida en sociedad pudiesen ser representadas por los campesinos en el campo o por el personal de las cocinas, y naturalmente todo el reclutamiento de las posiciones, hasta el reclutamiento de los santos,[16] estaba orientado en consecuencia.

Estos resultados no permiten extraer deducciones directas sobre las relaciones entre hombre y mujer, pero dan a entender que se podía (más bien, se debía) partir de modo totalmente general de las asimetrías representacionales. La estructura de la sociedad había establecido con su tipo de diferenciación que el orden podía ser percibido solo de este modo, y esto explica también que para esto no era enteramente necesaria una diferenciación entre

16 Cfr. George/George (1955), con el resultado: 78% estratos altos, 5% estratos bajos. Solo a partir del siglo XVIII se tiene una drástica tendencia al cambio.

hechos y valores. Se podía ver que las cosas estaban así, y quien hubiese sostenido lo contrario habría errado.

En este orden la representación era una cosa de los hombres.[17] El esquema de las virtudes y las descripciones del cuerpo privilegiaban por consecuencia al hombre, aunque naturalmente contenían palabras de elogio y palabras de desaprobación tanto para el hombre como para mujer, es decir una moral completa. Las mujeres estaban en desventaja también por el hecho de que los aspectos heroicos presentaban una propensión para la violencia y para las lesiones personales (aunque siempre existe también el caso de Judith). Pero sobre todo, en esta semántica, para nosotros ya difícilmente comprensible, el goce de las posiciones de privilegio (*fruitio*) era un momento de su legitimación.[18]

A la mujer, por correspondencia, era atribuida la función específica de dar a luz a la prole, es decir, de reproducir la humanidad. Efectivamente, que las cosas sean así es también indiscutible, pero no por ello lo son todas las consecuencias que han sido recabadas. El marqués Malvezzi, por ejemplo, deduce que es natural que los hombres tomen en consideración a las muje-

17 Nota: la representación del orden. No aquello que hoy las feministas perciben de modo preferencial y llaman falocracia: la autorrepresentación del hombre a través del *penis erectus*. Se puede evidenciar al contrario que el *Phalus* al estilo de Lacan es sobrevalorado como remisión al ser; pero entonces las feministas tienen dificultades en encontrar otra posición que sea algo distinto de una remisión a la remisión al ser.

18 Aquí es necesario naturalmente tener en cuenta la sucesiva semántica del "placer". A este propósito véanse en particular *Historische Wöterbuch der Philosophie* s.v Genuß (3 vol. Basel-Stuttgart, 1974: 316-322) y Binder (1976). El cambio es correlacionado exactamente a la disolución de las asimetrizaciones jerárquicas y de los conceptos opuestos representativos. Conduce a una diferenciación de la forma de la vida buena, fundada sobre la representación y jerarquizada nuevamente en su interior, que pasando por la forma antropologizada del *plasir* llega a un concepto de existencia al cual pueden ser aseguradas las demandas indiscutibles dirigidas a la sociedad.

res en referencia a esta función, y aconseja por ello al príncipe no conceder audiencia a las mujeres, puesto que esto podría dar origen a malentendidos y a tentaciones (Malvezzi, 1635: 157 ss.). Pero las mujeres, de cualquier modo, ¿por qué deberían pedir audiencia, si no tienen otra cosa que representar que su capacidad de dar a luz a sus hijos?

Es solo con la imprenta y con la transformación de la sociedad en dirección de una diferenciación primariamente funcional que esta estructura pierde progresivamente en plausibilidad. Ya John Donne (un autor que puede ser aconsejado a la investigación sobre las mujeres también bajo otros aspectos) se lamenta del egocentrismo de los hombres, de la evasión de las condiciones que ellos, en cuanto especie, deben representar.[19] A partir del siglo XVII, existe también algo como los movimientos feministas, a los cuales llaman la atención las discrepancias entre las situaciones de hecho y las valoraciones.[20] A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se puede constatar la pérdida de la representación (Foucault). De ahora en adelante las tentativas de mantener firme la superioridad del hombre parecen torpes e implausibles, por ejemplo insistir sobre la virginidad al momento del matrimonio y sobre el *double standard*, en la tentativa de consolidar la superioridad del hombre excluyendo a la mujer de la posibilidad de discutir. No puede entonces sorprender si al final la representación a través del hombre puede ser recibida

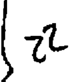
19 Cito a Donne (1982: 276):
Prince, subject, father, son, are things forgot
For every man alone thinks he hath got
To be a Phoenix, and then can be
None of that kind, of which he is, but he.
(líneas 215-218).

20 Como en muchas otras cosas, Inglaterra está a la vanguardia. Cfr. por ejemplo Nadelhaft (1982).

solo como autorrepresentación del hombre, es decir, como pura presunción.



Con esto, por otro lado, no se ha decidido todavía qué lógica del distinguir y del indicar se podría seguir ahora. Por lo menos hoy, en la sociedad no existe una posición sin competencia por la representación. Ningún sistema de función puede ocuparla; o, en otros términos, cada uno de ellos puede hacerlo, mientras competa a su función. Se deben entonces poder encontrar una semántica y una disposición socio-estructural que prescindan de una representación del sistema en el sistema. Desde luego se debe renunciar a la *opposition hiérachique* y a las asimetrías representacionales, ¿pero esto quiere decir entonces que se debe inmediatamente dar el paso gigantesco que lleva a la igualdad incondicional (a la cual se puede ciertamente celebrar como "libre del dominio", pero que deja todavía más oscura la cuestión sobre qué cosa sea efectivamente decisiva)? ¿Son tal vez la resistencia y la fuerza de los nervios en situaciones de conflicto?



Corresponde al modo de pensar moderno el descubrir los circulos también en las jerarquías, y esto parece explicar de modo más adecuado la relación actual entre hombre y mujer. Se trata entonces de una *tangled hierarchy* en el sentido de Douglas Hofstadter (1985; cfr. Dupuy, 1984): una vez está sobre uno, una vez está sobre otro. No apenas se cree haber vencido se constata que se ha perdido. Quien quiere ejercitar el dominio debe aprender a obedecer. Como es sabido, estos sistemas son sensibles al entorno en un sentido muy específico. Para ellos cada disturbio es bienvenido, y es reestructurado en un momento de su regulación interna. Se podría suponer que ellos estimulan entonces a los sistemas psíquicos involucrados a proveer la cantidad necesaria de disturbios. ¿La relación entre hombre y mujer, abandonada a

sí misma y orientada a la igualdad, es tal vez una relación particularmente estimulante en este sentido?

IV

Antes de ofrecer juicios demasiado apresurados, deberíamos traer a la mente la cuestión de partida, y buscar posibilidades de solución funcionalmente equivalentes. Se trataba, como se recordar , de la asimetría instalada en la operación fundamental del distinguir e indicar. Renunciar a ella conduce al dominio absoluto del caos de las situaciones. Para esto nadie está preparado. Pero ¿cómo, y con qué objetivo, se podría mantener la asimetría si el sistema de la sociedad ya no valora de modo asimétrico? No puede ser suficiente decir que de otra manera la lógica no se pondría en movimiento. Antes de proceder más allá, deberíamos entonces tomar en consideración otra solución , también ella consolidada por la tradición. Ésta sigue una moral del elogio y de la desaprobación formulada sobre la retórica que hacia el final del Medioevo, sobre la base de modelos antiguos, ha sido llevada a un particular florecimiento como renacimiento.

De modo extremadamente esquemático, esta retórica se sirve de catálogos estandarizados de las virtudes y de los vicios. Puesto que solo así puede ser "amplificada", prescinde de toda referencia a datos individuales y a biografías. Las personalidades históricas, por ejemplo Alejandro, son presentadas como meros modelos, del todo des-individualizados. De este modo se exhorta a todo individuo a valorarse y valorar a los otros según la distancia del caso ejemplar. La distinción entre señores y señor (naturalmen-

te de los estratos altos, en cuanto los estratos bajos, que deben trabajar, no son capaces de virtud ni de vicio) se coloca en sentido transversal respecto a esta distinción. Normalmente en los tratados, como también en la misma educación, los señores y las señoras son separados. El *bonneste homme* y la *bonneste femme* son objetos diferentes, cada uno con específicas variantes del esquema de las virtudes y de los vicios. La moral, entonces, se diferencia en una versión masculina y una femenina. Se puede reconocer del todo una *hiérarchie bidimensionale* en el sentido de Dumont. En esta igualdad, por tanto, la desigualdad puede introducirse inadvertida bajo forma de una diferenciación de las exigencias. ¿Pero de este modo las mujeres son discriminadas? ¿Se llega con esto una asimetrización, y cómo?

Es indudable que existe una literatura realista y alusiva sobre las mujeres, pero esto no es el modo de operar de la moral retórica. Ella trabaja precisamente de manera opuesta, elevando las exigencias en referencia a las cuales la realidad puede ser interpretada como desviación –sin que se deba decirlo. Precisamente el elogio de las mujeres puede ser aplicado entonces como esquema de discriminación, junto a bienintencionados conocimientos sobre sus particulares peligros y sobre sus debilidades. También aquí, esto es, encontramos una posibilidad de llegar a la asimetrización de una distinción, sin que la asimetría deba ser reforzada con valoraciones desiguales. No hay ninguna necesidad de decir que las mujeres son peores que los hombres, y esto razonablemente no puede tampoco ser dicho, si ambos reciben el alma de Dios. Es un resultado que se obtiene solo con una deducción inversa, en la comparación entre el ideal y la realidad.

La literatura que alude a los hechos sexuales muestra claramente un rol dominante del hombre. La mujer controla si es

correcta (si no se trata de violencia) la velocidad con la cual se deja envolver por las propuestas. El amor es también estilizado en el caso ideal como un deseo recíproco.[21] En general, sin embargo, la mujer es considerada menos perfecta respecto al hombre. Esto resulta casi automáticamente de las valoraciones de los nobles: las mujeres son débiles y mórbidas y frías. Los hombres fuertes, duros y ardorosos. Según Pietro Andrea Canononheir, también las mujeres son de este parecer, porque ellas prefieren notoriamente dar a luz hijos varones en lugar de hijas féminas.[22] Aquí sin embargo es necesario evitar una conclusión errónea que sería espontánea. Si se asumen tan rápidamente las valoraciones de los nobles, esto debería tener como consecuencia que solo los hombres pueden ser nobles, y no las mujeres. Pero naturalmente esto no corresponde a la verdad. Para los nobles no puede ser importante la robustez, de otro modo serían "los mozos más nobles que los caballeros, y las bestias que los hombres" (Canonhiero, 1606: 25 ss.). Se puede entender aquí cómo la representación se vuelve ambivalente: si en la sociedad ésta observa al noble sobre la base de sus cualidades naturales, ¿cómo puede entonces, sobre la base del mismo esquema de calificación, ser atribuida a los hombres y no a las mujeres (si bien la nobleza se basa sobre la endogamia y sobre la pureza del linaje)?

Ya aquí (y encontraremos este problema de forma más aguda cuando no se trata de estratificación sino de diferenciación funcional) es evidente que la distinción entre hombre y mujer es difícil de combinar con aquello que en cada momento es el esquema de la diferenciación de la sociedad. Sería necesaria una

21 Véase la comparación de la novela-Amadís con las fábulas, los cuentos, etcétera, en Gier (1986).

22 "Porque las mujeres encinta desean dar a luz hombres, y no mujeres, signo evidente de su imperfección": Canonhiero (1606: 24).

investigación histórica más precisa para la cual se puede fijar aquí solamente una especie de invitación a la lectura. Tomamos en consideración una vez más un único caso particular: una comparación entre señor y señores elaborado por una señora, el tratado de Lucretia Marinella *Le nobilità et eccellenze delle donne: ei difetti e mancamenti degli uomini*, Venecia, 1600. En este caso las señoras y los señores son contrapuestos en un tratado, y una mujer hace congruente el esquema mujer/hombre con el esquema moral virtudes/vicios. Las señoras son descritas como virtuosas, los señores como viciosos. Se podría suponer que la *opposition hiérarchique* haya sido simplemente invertida, y que ahora la representación del orden moral del mundo sea destinada a las mujeres. No sabemos si la autora pensase en este modo. Si este es el caso, entonces ella se ha dejado llevar por la lógica masculina de las distinciones asimetrizadas. Esta retórica de las virtudes y de los vicios es de hecho solo un espejo que es colocado frente al mundo (y a menudo es indicada de esta manera). Y en este espejo se reconoce muy pronto que las señoras no son tan virtuosas como deberían ser, y por el contrario, los señores no son tan viciosos como podrían ser. Las unas desilusionan desagradablemente, los otros desilusionan agradablemente. No puede entonces sorprender que las señoras se dejen seducir y que los señores tiendan rápidamente a liberarse nuevamente de sus vínculos.

Deviene así comprensible también una doctrina que sostiene que para una mujer es más fácil encontrar un buen marido que para un hombre encontrar una buena mujer.[23] Como se puede ver, la asimetría puede ir también a favor de la parte en

23 "*Foemina virum facilis digit bonum quam vir foeminam*", se lee en Patricius (1518: folio LVII).

desventaja: en el matrimonio la mujer es sorprendida de modo tendencialmente agradable, el hombre en modo tendencialmente desagradable. ¿Esto de verdad era así? De aqui se desprende en cualquier caso otra asimetría: "*Vir mulierem non mulier virum corrigit*" (Patricius, 1518, folio LVII).

También estos son casos de asimetrizaciones con posibilidades de inversión, casos de *distinction, indication* y *crossing*. Al mismo tiempo la necesidad de una deducción inversa disimula la dirección de la asimetría en la distinción entre ideal y realidad que es aplicado operativamente. Sobre el plano ideal ella va en una dirección, pero en realidad va en la otra. Esto puede ser conectado históricamente con el hecho de que la retórica del elogio de las señoras ha superado la decadencia de la cultura caballeresca (las lamentaciones a este propósito inician ya en el siglo XVI) mejor que la retórica del elogio de los señores. Pero esta explicación mostraría solamente que la lógica masculina del distinguir asimetrizante opera, por decirlo así, a espaldas de la semántica oficial y pone nuevamente en su lugar las relaciones en dirección de una superioridad del hombre.

También esta disposición desaparece sin embargo con el derrumbe de la retórica, más tarde en el siglo XVIII, más tarde con la novela. Ahora, sobre todo a partir de *Pamela* de Richardson, el esquema de las virtudes es presentado de modo tal que el lector lo puede descifrar y decodificar no solo en dirección de la desviación sino también en dirección de la individualidad. La asimetría debe ahora referirse a individuos, y referirse a individuos que pueden ser observados por el lector en el modo en el cual ellos se observan a sí mismos y a los otros, en el modo en el cual escriben cartas y diarios. Sin embargo, si ahora esta observación de la observación, esta *second order cybernetics* (Heinz von

Foerster) se vuelve el caso normal de la presentación de la realidad, ¿cómo se puede todavía asimetrizar el distinguir? ¿Cómo distinción entre hombres y mujeres a través del movimiento feminista? Y en este caso, ¿la investigación sobre las mujeres podrá distinguirse del movimiento feminista?

V

A medida que la sociedad pasa de la diferenciación estratificada a la funcional, una vieja paradoja se vuelve obsoleta, y una nueva va a tomar su lugar. La vieja paradoja trataba de cómo un sistema puede reaparecer en sí mismo, y era resuelto con el concepto de representación. Las asimetrías que ella conlleva son hoy criticadas sobre el fondo de una norma de igualdad. Pero esta norma hace invisible también una paradoja: la paradoja de la indistinguibilidad de lo que es distinguido. Junto a las paradojas, se transforman también las semánticas que las resuelven, y al mismo tiempo las soluciones que ahora parecen convincentes están adaptadas a una sociedad mayormente dinámica. Las asimetrías son consideradas remanentes de sociedades precedentes, y por consecuencia la igualdad se vuelve el fin de las reformas. Su paradoja es desplazada al futuro, que aún no es el problema de los esfuerzos presentes (y también en esto se encuentra una afinidad con la lógica de Spencer Brown, que toma en consideración el tiempo). Se alza el movimiento feminista, a la investigación de la beatitud. Éste utiliza la distinción entre hombres y mujeres para observar la realidad, y lo hace con el fin de eliminar las asimetrías. Sin embargo, si es verdad que son solo las asimetrías las



que constituyen la unidad de la distinción, ¿qué es lo que observa el movimiento feminista con la ayuda de su distinción-guía? ¿A sí mismo?

Habíamos partido del dato de hecho de una evidente autorreferencia de la investigación sobre las mujeres, y aquí podríamos haber encontrado una explicación –admitiendo que la investigación sobre las mujeres pueda ser atribuida incondicionalmente al feminismo. Pero esta es en primera instancia solo una suposición, y debemos disponernos a un análisis más cuidadoso, puesto que esta variante de la semántica de las distinciones asimetrizantes que mira a la resimetrización es mucho más rica que todos los precursores que hemos tenido frente a los ojos hasta este punto.

La solución ofrecida por Spencer Brown (bajo el pseudónimo de James Keys) está hecha solo de historias y de poesías, que dan los indicios de una interpretación más profunda pero sin ofrecer la clave. La categoría central de un amor que se puede obtener solo entre dos se opone al análisis lógico, pero sin poderla aceptar ni incluir. La distinción entre hombre y mujer es así despojada de su carácter de distinción en el sentido de la lógica de Spencer Brown –¡es este el motivo del pseudónimo!–, sin que se pueda determinar su colocación teórica. Detrás parece existir la idea de que esta sola distinción se sustrae a la lógica operativa del "*draw a distinction!*". ¿Nos enfrentamos con una distinción que no distingue nada, sino que más bien funde? ¿Con una paradoja? Si la investigación de las mujeres quisiese ligarse a ello, a su fría praxis le faltaría el piso bajo los pies, sin que a primera vista se pueda ver a dónde conduzca esto.

Una variante que se puede ya individuar con claridad es refutar toda referencia al hombre, tanto en positivo como en negativo, renunciando con ello también a la distinción entre hombre

y mujer. De aquí hay solo un paso para recabar la identidad femenina no a través de esta distinción sino a través del cuerpo femenino. Este tipo de repliegue sobre el cuerpo conduce sin embargo a todos los empachos que conlleva para una mujer el verse exhortada a compararse con otras mujeres desde este punto de vista: ¿y con qué objetivo hacerlo, si no en referencia al hombre? Lo que se exhibe en las playas es en todo caso solo una selección. Se deberá esconder aquello que es comprensible con una semiótica incomprensible, de otro modo se deberán aceptar las fuertes discriminaciones desde puntos de vista como la juventud, la belleza, la presentabilidad.

No se deben bloquear ni desalentar de inicio las ulteriores tentativas que vayan en esta dirección. Por el momento, sin embargo, impresionan sobre todo las dificultades y el peligro de resbalar una vez más en una corporeidad que no puede ser tratada socialmente o bien en una llana contraposición entre intelecto (masculino) y sentimiento (femenino). Si además no se desean aceptar ni la jerarquización ni la asimetrización en la dirección del hombre, ¿cuáles posibilidades funcionalmente y estructuralmente equivalentes quedan?

La tendencia más evidente va hacia un vuelco (provisorio) de la asimetrización. La llamaremos resimetrización para distinguirla del simple *crossing*. Las mujeres se alegran con la idea de poder exigir a su voluntad los privilegios, aunque solo hasta el día del juicio en el cual será instituida la plena igualdad. Esto se puede sostener con métodos estadísticos que muestran que aquello que no vale para el caso singular es sin embargo correcto en el complejo. Se trata de una estructura semántica altamente capaz de legitimación, que se usa también en otros campos: como fundamento le basta el valor indiscutido de la igualdad,

como pretensiones de validez temporalizadas (pero no necesariamente moderadas). Del hecho de que las premisas estén limitadas en el tiempo resulta automáticamente su urgencia. Esto permite enfrentarse con las fuertes convicciones, y las investigaciones en los países en vías de desarrollo ofrecen la oportunidad de reforzarse con los casos más drásticos.

No es entonces un azar, como se puede ver en el programa del diccionario "*Geschichtliche Grundbegriffe*" (cfr. Koselleck, 1972), que la temporalización vaya junto a la ideologización. Como ruta de escape de la paradoja de una distinción que no distingue nada, parece ser adoptado el camino de resolver los problemas lógicos descritos arriba con la ayuda de la ideología. Hasta que no exista una lógica que esté en grado de digerir las paradojas no se la puede criticar. El desplazamiento del problema de la lógica a la ideología es una posibilidad de desparadojizar el distinguir, que debe ser aceptada si el sistema digestivo de la lógica no está en grado de hacerlo él mismo, pero permanece ligado a desparadojizaciones transitorias, del género, por ejemplo, de la teoría de los tipos. Solo es necesario invitar a practicar este procedimiento con mayor cautela y con más transparencia.



La típica ideología que está en la base exige tratamiento igual para los hombres y para las mujeres y es precisamente esto lo que legitima una diversidad de tratamiento de los hombres y de las mujeres para corregir las desigualdades existentes, esto es, para favorecer a aquellos que están en desventaja. Esto permite dirigir siempre el indicar (*indication*) al interior de la distinción (*distinction*) allá donde existe una desigualdad en el sentido de recuperar la igualdad, y enlazar operaciones sucesivas.

Aquí es necesario antes que nada dar cuenta de la modernidad del problema. Hasta que el rol basado sobre el sexo, sobre

todo el del hombre adulto, incluía muchos otros roles (o en las sociedades simples casi todos los demás roles), no existía ningún espacio semántico para la distinción justo/injusto. Hasta entonces incluso el rol complementario de la mujer, por tanto, era sí correlacionado asimétricamente, pero no estaba ligado con el del hombre a través del esquema formal igual/desigual. La edad y el sexo regulaban también el acceso a otros roles, y no era entonces posible preguntar además si a este propósito rigiese la igualdad o la desigualdad entre los sexos. Es solo cuando el conjunto de atribuciones guiadas por el sexo comienza a perder significado que emerge la cuestión de la igualdad de las situaciones y de las oportunidades. Es solo cuando el sexo ya no hace la diferencia que puede ya no hacer la diferencia.



Si se lo admite, los problemas discutidos hasta aquí desaparecen de golpe. La distinción entre hombres y mujeres, entonces, ahora sirve solo para fijar las desigualdades. Las mujeres viven más que los hombres, pero tienen peores posibilidades de carrera y sueldos menores. Son inferiores en las batallas físicas pero superiores en las verbales. Se las encuentra muy raramente en determinadas oficios, por ejemplo profesores, barrenderos, guardias de faros, mientras en otros, por ejemplo, en los trabajos de escritura y en el cuidado de enfermos, se las encuentra más a menudo que a los hombres. Fuman la pipa menos frecuentemente que los hombres y, visto que no son capaces de manejar este símbolo de disponibilidad espontánea a la negociación, fuman sobre todo finos cigarrillos, según la concepción británica tradicional son inadecuadas al *civil service*.[24] La diferencia en la distribución entre hombres y mujeres en posiciones de impor-

24 Cfr. *Royal Comission on the Civil Service* (1929-30), Minutes of Evidence Q 8936 y 8937, citado por Kingsley (1944: 184 ss.).

tancia puede aumentar o disminuir. Puede ser diferente regionalmente, y eso puede depender de ulteriores factores. En España, por ejemplo, ciertamente a causa de los sueldos relativamente reducidos, en las universidades se encuentran más mujeres que en Alemania. En Asia y en la misma Grecia son empleadas en trabajos viales, en Alemania todavía no. Constataciones de este tipo, sin embargo, quedan en informes de situaciones de hecho, sin interés científico. Quien desee ponerlo en duda (y será puesto en duda), debe adherirse a una concepción de la investigación científica más bien sin exigencias. El valor de estas constataciones está en su capacidad de vinculación para peticiones practicas y para exhortaciones, que dada la premisa del postulado de la igualdad siguen automáticamente la pura y simple constatación de la desigualdad. Es sorprendente la desenvoltura con la cual pueden ser reclamados los derechos para las mujeres sobre la base del hecho de que la comparación pone en desventaja a la mujer, y de los derechos para los hombres en el caso contrario – precisamente porque la distinción entre hombre y mujer es irrelevante para la problemática en cuestión. Es precisamente por la irrelevancia de la distinción entre hombre y mujer que las demandas de las mujeres crecen tan rápidamente, y el compromiso ideológico impide que se vuelvan conscientes de la extrañeza de esta conclusión.

Las mujeres, no están naturalmente excluidas en ningún modo de la dialéctica general de la ideología de la igualdad, y hoy esto podría saberse y entenderse a tiempo. Hasta que se presentan las epatantes desigualdades y puede ser reclamada la necesidad de recuperarlas, la ideología funciona en el sentido al cual se tiende. Tanto más esta situación es nivelada en dirección de la igualdad, tanto más la idea de la igualdad funciona como

ideología de una meritocracia represiva: quien de hecho, hombre o mujer, no triunfa en nada, es él mismo culpable.

Estas reflexiones no desean invitar a una contraposición igualmente ideológica. El punto no es si las mujeres, en el bien como en el mal, deban obtener o no una mayor igualdad de trato de cuanto sucede hasta ahora. La tesis es más bien que, por lo que refiere el sentido funcional de la distinción entre hombres y mujeres, esta cuestión ha ocupado el lugar de la asimetrización jerarquizante.



Un ulterior aspecto de esta solución es que en la relación entre hombres y mujeres se ha dado vía libre al copiar necesidades y fines. En el marco de la antropología social de René Girard (Girard, 1972; 1978), se puede medir el gran alcance de esta liberalización. Ella, sobre todo, conduce a paradojas y a conflictos insolubles y siempre más ásperos en todos los casos en los que está en juego la escasez. Vienen a caer los *interdits* determinados por la estructura social y formulados religiosamente. La escasez crece (véase tan solo el mercado de trabajo), y todo progreso, sobre todo en la economía elimina y acrecienta la escasez.[25] Las mujeres aspiran a los trabajos de los hombres, pretenden libertades sexuales y derecho de iniciativa tanto como los hombres, buscan paridad de sueldos y paridad en la capacidad de compra, y esto conduce por parte de los hombres a la legitimación de la espera, de la pasividad, de la pereza, del dejarse mantener. Ya no hay, entonces, una sensata *division du travail sexuelle* (Durkheim). Aquello que uno hace/no-hace, también el otro lo debe



25 Hacemos notar por precaución que esto no puede ser atribuido solamente a la relación entre hombres y mujeres, sino también a la superación de otras prohibiciones de imitación, por ejemplo los de la estratificación social. Sobre las consecuencias generales y sobre el desplazamiento del problema de la religión a la economía, cfr. también Dumouchel/Dupuy (1979).

desear/evitar. Esto lleva a una paradoja: demasiado poco y demasiado. Los trabajos de casa se vuelven escasos porque existe muy poco que hacer para dos, y al mismo tiempo se tornan un constante gasto excesivo, porque ninguno es responsable y cada uno tiene el derecho de esperar colaboración del otro. Como ya habíamos observado en ocasión de la discusión sobre el derrumbe de las jerarquizaciones, resulta un predominio de la situación y de la disposición sobre la decisión. Con Habermas, y contra él, se podría deducir un dominio "espontáneo" de la razón no-generalizada. De hecho las relaciones individuales entre mujer y hombre son conducidas sobre la estrecha vía en la cual ya no se puede distinguir entre litigio y el orden acordado.

La experiencia, en fin, muestra que la idea de igualdad ciertamente es simple, pero las relaciones efectivas son complicadas, más bien, en el fondo son paradójicas. La paridad de tratamiento se vuelve la motivación de un movimiento, sin que las mujeres puedan (o incluso solo deseen) sostener que no son otra cosa que hombres castrados. ¿Se mueven entonces en una dirección que puede encontrar la propia identidad solo renunciando a la propia identidad? O bien, ¿las posibilidades ideológico-organizativas del movimiento de las mujeres divergen inevitablemente de su reflexión sobre la propia identidad? Regresaremos sobre esto. Pero también en el ámbito ideológico organizativo la igualdad no es tan simple de obtener. Vuelven siempre a imponerse diferencias dotadas de sentido, que se perfilan también solo por el hecho de que la igualdad diacrónica ("la defensa de aquello que se hace") y la igualdad sincrónica no pueden ser conciliadas. También una política de la "desigualdad para compensar la desigualdad" penetra solo lentamente en las reglamentaciones existentes del mundo del trabajo, de la seguridad, de las políticas sociales y de la

formación. Así se vuelve necesaria la participación en procesos burocráticos de la nueva reglamentación; las feministas adquieren conocimientos profesionales, proponen cambios, buscan obtener aquello que se puede imponer y aplazar aquello que no se puede todavía imponer –y al mismo tiempo, por lo que parece, estos procedimientos y estas regulaciones son utilizados por otro lado para desviar su rabia.

VI

La ideología de la igualdad postula, para las distinciones, el ideal de la indistinguibilidad, y las orienta en esta dirección. La distinción permanece relevante en tanto sirve para cristalizar las desigualdades. Qué desigualdades cuenten para este proceso es fijado por un nivel de exigencias que debe ser determinado específicamente en cada situación histórica. Es probable que siempre se podrá desgastar trabajando sobre las desigualdades existentes, y desde este punto de vista se puede prever que la distinción entre hombre y mujer (como también el movimiento feminista) tendrá un futuro. El horizonte de las ambiciones de igualdad de trato es infinito, y puede ser actualizado desde cualquier punto de partida. A partir del estado de las cosas se pueden así construir cada vez las urgencias, y normalmente esta actividad toma el lugar de la reflexión.

Sin embargo, nuestro interés está encaminado a cuestiones más fundamentales. El orden descrito en el parágrafo precedente tiene cualidades que parecen detectadas por la estructura de la sociedad moderna. Esto se puede reconocer con evidencia en el

hecho de que las contra-ideologías sí son posibles, pero tienen el efecto de ser artificiales y siguen en el fondo el mismo esquema de orden. Se puede recordar la situación de los hombres, por ejemplo con el argumento de que también ellos están en desventaja en las comparaciones de las mujeres. Se puede insistir sobre las desigualdades que pueden ser fundadas. Todo esto, sin embargo, practica solo la ideología de la igualdad. Debería ser indiscutible que la misma distinción puede ser practicada solo presuponiendo las valoraciones, y ya no es asegurada por una jerarquía cósmica. Incluso en este texto el punto no puede ser ir en contra de la investigación sobre las mujeres. La cuestión es solo si se puede mejorar su nivel de reflexión.

A mi me parece que la lógica operativa de Spencer Brown ofrece un punto de partida. Ella determina la unidad de la cual parte como operación, y la operación misma como la institución de una distinción. Esto permite –pero para este propósito no nos podemos apoyar más en Spencer Brown– correlacionar las posibilidades y las formas del distinguir con las condiciones de la estructura de la sociedad, que son lo que permite la realización efectiva de las operaciones.

En su autointerpretación, la operación inicia sin presupuestos, en el *unmarked space.*[26] Sus condiciones de posibilidad refieren sin embargo, a un sistema de la sociedad (o bien, si se quiere asumir una referencia de sistema psíquico, a una conciencia) que se reproduce autopoiéticamente en tales operaciones. Aunque la lógica introduce su operación de partida como si no tuviese presupuestos (esto es como una transformación de unidad en

26 Esto quiere decir no por último que aquí no se presupone siquiera la diferencia entre los valores verdad/no-verdad, y que esta (proto)-lógica está antes de cualquier lógica proposicional, que se ocupa solo de las condiciones de la atribución de valores de verdad a los enunciados.

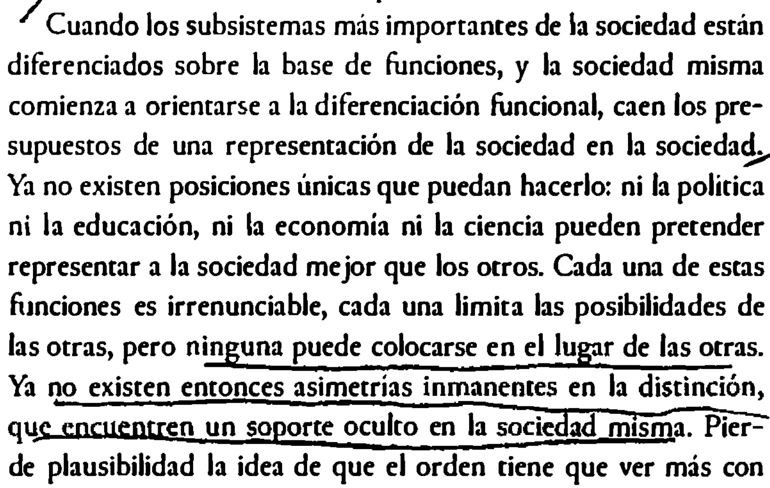
diferencia que es posible arbitrariamente, pero es rica en consecuencias), desde un punto de vista sociológico es evidente que la introducción de una distinción (la ejecución del precepto: *draw a distinction!*) solo es posible al interior de una sociedad. De aquí se desprende la cuestión de la relación entre estructura de la sociedad u operación lógica. Una investigación sobre las mujeres que no se plantee esta cuestión se encontrará sin darse cuenta entregada al *ductus* de una lógica que es para ella una lógica masculina, y se sentirá entonces constreñida a asumir una posición opuesta, que puede manifestarse solamente como sentimiento, como expresión o como acción.

Es obvio que esto no puede querer decir que la sociedad establece o excluye las distinciones que pueden ser utilizadas. No se trata de limitar el repertorio. Es natural que en toda sociedad se pueda distinguir entre hombres y mujeres. Todo objeto, a fin de cuentas, puede ser asumido como punto de partida de la distinción "esto y no lo otro". La cuestión de la relación entre la estructura de la sociedad y las operaciones lógicas va más a fondo. Refiere a las posibilidades de asimetrización al interior de distinciones, y las consiguientes relaciones recíprocas entre diversas distinciones socialmente relevantes.

Enlazándose a las reflexiones precedentes, ahora es fácil sostener que es más asequible enfrentarse con las distinciones asimetrizantes cuando la estructura de la sociedad permite una representación de la sociedad en la sociedad (del mundo en el mundo, del sistema en el sistema, del todo a través de una parte del todo). Esto sucede en todos los casos en los que están disponibles para ello las posiciones o los subsistemas sin competencia. Las formaciones sociales tradicionales, que se basaban sobre la estratificación o sobre la diferenciación centro/periferia, o bien

(es el caso más típico) sobre ambas formas de constitución de subsistemas, podían poner a disposición posiciones de este tipo: el estrato más alto, o bien, el centro. Era del todo evidente que otros ámbitos de la sociedad estaban fuera de cuestión.[27]

La sociedad moderna ofrece un marco transformado del todo, y es precisamente por ello que la distinción entre hombres y mujeres, prescindiendo de su relevancia específica para un sistema de función (el hecho de que permita la constitución de familias), ahora solo sirve para estimular movimientos sociales. Sobre ello es necesario un comentario un poco más detallado.



Cuando los subsistemas más importantes de la sociedad están diferenciados sobre la base de funciones, y la sociedad misma comienza a orientarse a la diferenciación funcional, caen los presupuestos de una representación de la sociedad en la sociedad. Ya no existen posiciones únicas que puedan hacerlo: ni la política ni la educación, ni la economía ni la ciencia pueden pretender representar a la sociedad mejor que los otros. Cada una de estas funciones es irrenunciable, cada una limita las posibilidades de las otras, pero ninguna puede colocarse en el lugar de las otras. Ya no existen entonces asimetrías inmanentes en la distinción, que encuentren un soporte oculto en la sociedad misma. Pierde plausibilidad la idea de que el orden tiene que ver más con

27 Las formaciones sociales más antiguas, de tipo segmentario, no tenían todavía esta posibilidad. Se habían asegurado su diferenciación con la regla de exogamia, es decir, habían utilizado la distinción entre hombre y mujeres, por así decir, de modo transversal respecto a la distinción entre los asentamientos, las familias y los sexos. Antes de ellas existían presumiblemente las sociedades que desarrollaban sus formas de diferenciación directamente de distinciones naturales como viejo/joven u hombre/mujer (un interesante *case study* al respecto es Barth, 1975). Se entiende en esto que el significado relativo de la distinción hombre/mujer disminuye en el curso de la evolución de la sociedad, y que esto está correlacionado con la diferenciación del sistema de la sociedad sobre la base de formas de diferenciación autónomas, específicamente sociales.

la religión que con la política (o más con la política que con la religión), o que las conexiones de sentido de la sociedad se ligan más con la posición del hombre que con el de la mujer, de modo que la distinción dirige ya la distinción (sin excluir el *crossing*). Sin embargo, si esta transformación de las condiciones de plausibilidad interviene (más bien ya ha intervenido), ¿qué distinciones-guía se pueden afirmar evolutivamente, y qué significan estas condiciones de selección para otras distinciones, que permanecen posibles e importantes? (A este propósito también Luhmann, 1986a)

Se afirman sobre todo aquellas codificaciones binarias que debilitan la asimetrización con el hecho de que facilitan el *crossing* y dan al valor opuesto casi el mismo valor que al valor principal. Esta facilitación puede ser llamada tecnificación. Ésta requiere en cada caso un distanciamiento en los límites de toda forma de codificación moral. Los enunciados verdaderos no son moralmente mejores que los enunciados falsos. Los programas de los partidos en el gobierno no son moralmente mejores que los programas de los partidos de oposición. El propietario de una cosa no está en una situación moralmente mejor que quien no es propietario de esa cosa. Y se busca en cualquier caso, institucionalizando la posibilidad de cambiar, mantener abierta la posibilidad de desplazar las conexiones a la posición opuesta. Así se mantiene una doble asimetría, en cuanto la sociedad no podría ser representada solamente como no-verdad, oposición, no-propiedad, etcétera, sino que la unidad del orden se basa ahora más claramente en primer lugar sobre la biestabilidad, sobre las posibilidades de conexión bilaterales, y con ello sobre un futuro abierto. La posibilidad de un cambio (como crítica, como intercambio, como cambio de gobierno, para mantener los mismos





ejemplos) se vuelve más importante que la determinación presente de los estados de hecho.

Ya en el ámbito de los subsistemas diferenciados funcionalmente, sin embargo, esta lógica de la codificación binaria no funciona igualmente bien en todos lados. Existen los sistemas de función –piénsese en la religión, el arte, tal vez en la educación– que sufren de este modo de auto-selección, y no pueden satisfacer con facilidad las condiciones de la tecnificación de sus diferencias guía.[28] Es todavía más evidente que muchas otras distinciones, que en un tiempo fueron correctas y tal vez importantes, no entran en juego para la codificación de los sistemas de función. Esto vale, con consecuencias particularmente extendidas, para la diferencia ecológica, es decir para la diferencia entre el sistema de la sociedad y su entorno (a este propósito Luhmann, 1986). Lo mismo vale para la distinción entre hombres y mujeres. Este permanecer detrás no significa que estas distinciones ya no tengan sentido, ya no se lleven a cabo, ya no puedan ser utilizadas. Son solo su colocación en la estructura de la sociedad y su integración con los sistemas de función las que crean dificultades notables, casi insolubles.

Es en esta situación que debe ser rastreada la condición generativa de los movimientos sociales: un fenómeno típico de la modernidad, que emerge de los vórtices del curso principal de la evolución y lleva adelante una oposición que bajo muchos aspectos depende de ella. La selectividad altamente contingente de las estructuras que tienen éxito en la sociedad moderna estimula, o más bien constriñe, este sistema a la auto-observación porque no

28 Esto es naturalmente un juicio históricamente condicionado. Desde el momento que las experiencias con el nuevo orden tienen solo doscientos o trescientos años, no se pueden excluir las posibilidades de sucesiva evolución de otros sistemas de función.

puede existir una observación externa suficientemente compleja. La auto-observación de la sociedad puede condensarse en textos, en descripciones, y puede conducir entonces a constelaciones que son todavía en gran parte oscuras (dependen ciertamente del azar, de causalidades contingentes), al nacimiento y al desarrollo de movimientos sociales. El impulso no viene ciertamente de simples déficits de racionalidad en el orden dominante, pero por otra parte tampoco de necesidades desatendidas, dadas antropológicamente (véanse sobre esto Japp, 1984; 1986). Los estimula la posibilidad de proponer distinciones e indicaciones viejas o nuevas, que son removidas de los códigos de los sistemas de función, o en cualquier caso no son debidamente tomadas en cuenta.



Sigue sorprendiendo el vínculo con las ideologías que han surgido casi como producto colateral de las codificaciones, como un establecimiento de los valores que concuerdan con ellas. También el movimiento ecologista se ocupa hasta en los detalles del estado de las conquistas sociales que ya ha sido alcanzado y las conexiones entre decisiones de producción y de decisiones de distribución, de la seguridad y de la prevención; y el movimiento feminista copia sin ninguna fantasía las posibilidades de carrera, las libertades, las pretensiones salariales u otras oportunidades de los hombres: todo aquello que puede asumir como objetivo, sin fundamentar la demanda de igualdad de trato. Los movimientos sociales son sistemas a un tiempo autopoiéticos y epigenéticos; parten de su definición de la situación, proclaman su distinción de partida (*draw a distinction*) y siguen la lógica de tal modo edificada.



Pero cuando no se trata de códigos que pueden fungir como códigos para los sistemas de función (y a causa de ello) la socie-

dad pone a su disposición, para hacerlo, solamente la forma del movimiento social.

Si nosotros, que estamos ligados a conceptos vétero-europeos o de la modernidad, viviésemos en la postmodernidad, nos quedaría por decir solamente que de este modo es aniquilada la aspiración a una vida humana razonable. Orientándose mayormente a los problemas actuales, se podría sin embargo preguntar si las formas de integración entre sistemas de función y movimientos sociales evolucionarán –entendiendo por integración no una armonía consensual sino una imposición recíproca de limitaciones, una restricción reciproca de grados de libertad para las operaciones selectivas.

VII

Los movimientos sociales observan la sociedad diferenciada funcionalmente sirviéndose de peculiares diferencias-guía, que no son adecuadas para la codificación de los sistemas de función y precisamente por ello están disponibles para una observación no programada de antemano. Con una limitación, que retomaremos en el parágrafo siguiente, esto vale también para la diferencia-guía hombre/mujer. Para poder evaluar las consecuencias de este tipo de observación transversal, distanciada de los códigos y de los modos de operación de los sistemas de función, debemos antes que nada tomar en consideración una ulterior característica lógica de las distinciones, que hasta ahora hemos dejado a medias para simplificar la exposición. Desde el momento que las

distinciones son oposiciones de dos lados (duales),[29] se instala constantemente la cuestión de la exclusión de terceros o más valores. Se pueden entonces distinguir las distinciones dependiendo de cómo instalan y como tratan este problema, y con esta cuestión se va a encontrar con importantes diferencias entre dualidades de viejo tipo, entre las cuales masculino/femenino, y los códigos binarios que se afirman con la diferenciación de los sistemas de función.

En las sociedades más antiguas, las dualidades cualitativas tienen sobre todo la función de transgredir de tanto en tanto el modo dominante de pensar por analogías, y de proveer las decisiones para esto y no para aquello con una semántica de fondo, sobre todo en referencia al todo.[30] Las dualidades cualitativas de viejo estilo se liberan de terceras posibilidades de modo natural. Guiadas por la distinción entre hombre y mujer, no se llega automáticamente al hecho de que podrían existir terceras posibilidades. Se pueden, naturalmente, tener en cuenta cosas carentes de sexo, y eventualmente colocar a los niños en este ámbito, pero esto no instala ningún problema para el uso de la distinción entre hombre y mujer. Sin embargo cuando esta distinción se vuelve más relevante, los casos poco claros y los casos de transición (como por ejemplo cambios de sexo, hermafroditas, etcétera) deben volverse tabú, deben ser aniquilados, relegados al ámbito de la monstruosidad o normalizados de otras

29 Los motivos de esto podrían ser aclarados solamente con investigaciones detalladas sobre las ventajas de las esquematizaciones binarias desde el punto de vista de la técnica de elaboración de informaciones. Aquí las debemos presuponer como ya conocidas.

30 Para una selección de las muchas investigaciones al respecto, cfr. Needham (1973). En este contexto se encuentran entre otras cosas típicamente aquellas estructuras asimetrizantes de la preeminencia de un lado, que hemos tratado ya en el punto III.

maneras.[31] Existen buenos ejemplos al respecto hasta el inicio de la edad moderna. Hasta que la exclusión de terceras posibilidades parece casi descontada, funcionan las soluciones religiosas o jerárquicas del problema. Funcionan sin grandes esfuerzos y dan poco lugar a dudas. El tercero excluido puede ser introducido como secreto religioso, o en el sentido de la trascendencia, o como un todo ordenado jerárquicamente. Esto se tiene siempre en cuenta en las etapas de constitución de la distinción y en su asimetría inmanente. La cosa cambia con el pasaje a códigos altamente tecnificados, que excluyen explícitamente la referencia a terceros valores, se vuelven conscientes de la paradoja y deben confrontarse con el hecho de que deviene pensable una codificación polivalente. Se encuentran buenos ejemplos al respecto en la lógica de la verdad y en una discusión muy vieja sobre indeterminaciones inevitables, sobre la lógica polivalente y sobre reglas especiales para la eliminación de paradojas. Situaciones similares se podrían sacar en referencia al código del derecho, si se estudiasen más cuidadosamente la reformulación moderna de la vieja problemática de la derogación (dependiente de la jerarquía) (cfr. Bonucci, 1906; de Matei, 1969) en concepciones sobre la razón de Estado, los derechos naturales y en fin, la violencia como fundamento de la validez del derecho positivo. Estos desarrollos en dirección de una codificación técnicamente perfecta, sin embargo, prácticamente no tocan la distinción entre hombre y mujer, y la diferencia parece estar en el problema del tercero excluido. Desde el momento que la ejecución de la premisa *draw a distinction!* produce siempre un tercero excluido, y lo precisa en

31 Sobre esta exigencia muy general, simbolizada por ejemplo por la imposibilidad de colocar el cero en el paso del positivo al negativo, cfr. también Leach (1982: 8, 86, 22 y otras).

la medida en que hace accesible para las indicaciones no solo la forma indicada sino también lo que ella distingue, se tiene aquí un punto de comparación del cual se podría partir para buscar clarificar por qué la distinción entre mujer y hombre no toma parte en la marcha victoriosa de los códigos técnicos y por qué la distinción entre mujer y hombre actualmente solo provoca desórdenes.

Sobre estos temas no existen todavía investigaciones suficientemente meticulosas, y no podemos por tanto hacer otra cosa que formular conjeturas generales. Si se asume como hilo conductor la codificación lógica de la verdad, aparece una conexión entre (1) la tecnicidad del código en el sentido de un debilitamiento de la asimetría y una facilitación del *crossing*, (2) la universalidad y la especificidad del problema de las paradojas autorreferenciales, que bloquean todas las operaciones sometidas al código, pero pueden ser eliminadas con instrucciones específicas (es la jerarquía de los tipos), y (3) la renuncia a los métodos de solución de problemas de tipo religioso y/o jerárquico, si se está dispuesto a aceptar la imposibilidad de encontrar un fundamento (¡Gèdel!) para las instrucciones de desbloqueo. Sobre la base de una codificación tan eficiente, entonces, pueden ser realizadas las *pattern variables* parsonianas *universality/specificity*. Esto quiere decir que cada sentido que sea tematizado en el campo de aplicación del código puede ser tratado de modo universalmente específico, incluso cuando de esta forma no se puede tomar en consideración adecuadamente el sentido preciso de este sentido (por ejemplo las intenciones políticas de las prescripciones jurídicas, el contexto de significado de los enunciados en el mundo de la vida, las afinidades personales con una mercancía en venta). Es precisamente esto lo que permite la diferenciación de sistemas de fun-

ción sobre la base de la regla del tercero excluido, con la reserva de reintroducir al tercero excluido en el ámbito de operaciones del código bajo forma, no de codificación, sino de programación (por ejemplo, los "precios para coleccionistas" en economía o la consideración de las premisas políticas del derecho en el derecho constitucional, sin que con ello se deba aceptar una estructura trivalente legal/ilegal/políticamente oportuno).

Tal vez la cualidad más importante de estos códigos amerita una mención particular, precisamente porque no puede ser aplicada a la distinción entre hombres y mujeres (¿o tal vez sí?). Los códigos excluyen e incluyen sobre todo decisiones. La decisión por un lado o por el otro (para lo legal antes que para lo ilegal, para la verdad antes que para la no-verdad) es el tercero excluido en el código, y al mismo tiempo es incluido en el sistema constituido a través del código. Sin incluir al tercero excluido (o bien, sin excluir al tercero incluido a través de la codificación) no se logra a constituir un sistema. En referencia al código la decisión es el parásito en el sentido de Michel Serres (1981), y la constitución del sistema es por consecuencia la elaboración de una paradoja. Una sociedad guiada por sistemas de función codificados produce más que cualquier sociedad precedente una necesidad de decisiones que no puede legitimar, o por lo menos no puede reconducir a los valores de sus códigos. Por ello deben dedicarse tantos esfuerzos sobre las "pretensiones de validez", por ello la legitimación deviene un problema constante, por ello se crea una supersemántica de los valores "inviolables", que puede aceptar la paradoja, invisibilizarla y volver a irradiarlo de un modo en el cual se puede soportar. Por ello, y esta es la respuesta al problema que tiene efectos sobre la estructura, se distingue entre codificación y programación y los criterios de corrección

son fijados solo en el plano de los programas decisionales, que pueden ser cambiados. Por ello surgen un número jamás antes visto de organizaciones.

Conectándose nuevamente a Spencer Brown, el problema puede ser descrito como problema de la universalización de una distinción. Colocando una distinción como universal se produce una forma sin un lado externo –así como colocando una distinción como elemental se produce una forma sin lado interno. En ambos casos surge una forma sin forma, una paradoja (Glanville/Varela, 1981). Spencer Brown resuelve, ya lo hemos dicho, procedimentalizando la paradoja. También la teoría de sistemas sabe cómo proceder. Puede manejar un código binario como un mecanismo de codificación que no sea específico respecto a los estímulos, que puede manejar todo aquello que el entorno le procura, pero solo bajo la forma de operaciones propias del sistema, es decir, solo con la diferenciación de un sistema clausurado recursivamente.[32] Sin embargo, si se desea renunciar a estas muletas de la lógica y de la teoría de los sistemas, ¿cómo se llega a una comprensión del problema que sea suficientemente precisa teóricamente?

Esta problemática de las distinciones binarias, indicada aquí solo a grandes rasgos, es difícil de aplicar a la distinción entre hombre y mujer.[33] El motivo debería ser que en este caso no se pueden realizar las condiciones de las tecnificaciones mencionadas arriba y la construcción altamente artificial del tercero excluido reintroducido –excluido *qua* código y reintroducido *qua*

32 Para algunas consecuencias de esta "codificación indiferenciada" para la teoría del conocimiento, estimuladas por investigaciones neurofisiológicas, cfr. von Foerster (1987: 137 ss.).

33 Me gustaría sin embargo saber qué entendía exactamente Paul Valery (1960: 354) con *entre homme et femme, il n'y a pas trois possibilités.*

programa. Sobre el plano intelectual es fácil arriesgarnos: en el propio sistema la distinción produciría en cuanto código la decisión parásito, que erosionaría rápidamente el código. El decidir no podría ser excluido sin tener que introducirlo inmediatamente en el sistema. Y sería entonces imposible evitar decidir quién decide: el hombre o la mujer.[34] También la universalización de la distinción entre hombre y mujer es difícil de llevar a sus extremas consecuencias lógicas. Se podría en cualquier caso imaginar una tendencia de este tipo que resuelve las paradojas que intervienen en las ambigüedades de un violento feminismo o en la constitución del sistema de función de las familias. Regresaremos sobre este punto.

A pesar de esta debilidad estructural, a pesar de estas dificultades en el tratamiento de la paradoja del tercero incluido excluido, también en la sociedad moderna la distinción hombre/mujer mantiene su peculiar función de dirigir la conexión de indicaciones, aunque solo en casos en los cuales se trata efectivamente de mujeres y hombres. La observación de los sistemas de función bajo la escolta de esta distinción sigue entonces, en línea de principio, una perspectiva incongruente.[35]

34 Aquí nos limitamos solo a observar que en los matrimonios este problema puede ser resuelto (no por último con arreglos que aseguran que quien decide no es necesariamente aquél que tiene el control en la mano). Volveremos sobre este punto.

35 La discrepancia puede ser entendida concretamente cuando se sostiene la concepción según la cual la investigación sobre las mujeres puede conducirse de manera adecuada solo por las mujeres (un argumento que se remonta al anticuario de la retórica de Cicerón y de Quintiliano), o bien cuando la cualidad "de escándalo" de los enunciados es presentada casi como un tercer valor junto a la verdad y la no-verdad. Se trata entre otras cosas de fenómenos que muestran además que la misma ideología de la igualdad no permite una implementación semántica adecuada de la diferencia-guía hombre/mujer.

Esto lleva al hecho de que los sistemas de función (que operan de modo clausurado autopoiéticamente, cada uno según su propio código) pueden aceptar la distinción entre hombres y mujeres, si la cuestión tiene sentido en su contexto de función. La presentación de las mercancías y la publicidad en la economía pueden orientarse mayormente a las mujeres, si ellas se vuelven compradoras de mercancías que hasta ahora eran compradas típicamente por los hombres. La política empresarial de la *corporate identity* puede, siguiendo la tendencia, inclinarse a las mujeres y asumir en los propios balances sociales la voz "mujeres" –sobre todo si los límites entre el mercado y la opinión pública se vuelven más permeables (Buò, 1983). Los partidos políticos pueden considerar oportuno presentar más mujeres como candidatos. La ciencia, al interior de las restricciones impuestas por sus instrumentos teóricos y metódicos, puede orientarse a la investigación "sobre las mujeres". Puede afirmarse la recomendación lingüística de citar también al otro sexo, por lo menos en los documentos oficiales: el ministro/la ministro, el neonato/la neonata, etcétera. De este modo, sin embargo, se modifican solo los programas, que son aplicados sobre la base de códigos diferentes y están dirigidos a la asignación de valores diferentes. Pero esto que debe permanecer excluido como tercer valor sobre el plano del código puede ser reintroducido en el sistema sobre el plano de los programas –pero solo en el marco de las restricciones así impuestas.

Precisamente por ello no puede quedar satisfecho un movimiento social que se establece sobre la base de la diferencia-guía hombre/mujer. Prescindiendo de todos los problemas lógicos, esto tiende a universalizar la propia diferencia-guía. En consideración con las adaptaciones al interior de los sistemas de función,

el movimiento de las mujeres puede alegrarse de lo que ha obtenido, puede normalizar las ventajas de posición y usarlas como punto de partida para otras mejoras. Por lo general, sin embargo, éste realiza entonces la propia distinción-guía solo como ideología: como horizonte infinito de una aspiración a la igualdad que se extinguiria solo con una distribución 50:50, que sería producida por los propios sistemas de función solo por azar, y en casos extremadamente improbables. Como se pude ver, también el movimiento de las mujeres tiene que ver con una distinción entre codificación y programación. Su código es la distinción entre hombre y mujer. Su programa es el alcance de la igualdad. Su lógica es una lógica de la ambigüedad. Su lado oscuro, que se esconde en la diferencia entre codificación y programación, es que no se puede preguntar qué cosa tiene que ver con la otra.

Hasta ahora prácticamente no ha sido mencionada la cuestión de los efectos que la aspiración a la institución de la igualdad tiene sobre la constitución de la confianza en los movimientos sociales (cfr. Barber, 1983: 38 ss.). La ideología nos dice naturalmente que la igualdad es un presupuesto para la constitución de cualquier forma de confianza, y que sin ella existiría solo "dominio" (¿sin confianza?). Tal vez la sociología se ha contentado demasiado con el descubrimiento de esta información. Para ella la confianza no es un tema. Aquí se tendría, sin embargo, una de las pocas posibilidades de probar empíricamente las suposiciones teóricas. La igualdad es una condición extremadamente improbable. Si se quiere alcanzarla se potencian las contraposiciones y los obstáculos. Una vez que se ha alcanzado, la recaída en la igualdad (neguentropía) está siempre a un paso. Como también para la idea del equilibrio, en realidad se trata solo de una idea de control para la vigilancia de desviaciones altamente probables.

Cada uno se vuelve un posible elemento de disturbio, cada evento se vuelve un posible precedente para futuras desigualdades. En la perspectiva de quien intenta construir o crear los obstáculos, se trata de riesgos que requieren confianza para poder ser ignorados, pero que precisamente por ello pueden invertirse muy fácilmente también en desconfianza –si se debe crear la experiencia de que la igualdad buscada (o un equilibrio de las inevitables desigualdades) no se presenta.

Todavía no es claro qué cualidades asumirán los movimientos sociales que acepten el postulado de la igualdad que es sugerido desde un punto de vista socio-ideológico, y busquen dar importancia a desigualdades consideradas equivalentes. Tanto más el retículo de relaciones que deben satisfacer estas demandas se vuelve espeso y funcional, cuanto más se acrecienta el gasto de vigilancia, y más se vuelve positiva, tal vez, la experiencia que no obstante se alcanza. En todo caso es largo el camino que separa la macrológica de la ideología social de la micrológica de los sistemas sociales concretos, de cuyas condiciones, estructuras, riesgos y desviaciones, la investigación sobre las mujeres, precisamente para encontrar una motivación, debería ocuparse más de cuanto ha hecho hasta ahora.

VIII

Llegados a este punto, debemos tomar en consideración un dato de hecho que hasta aquí habíamos dejado incompleto: que existe también un sistema de función codificado de modo específico precisamente a través de la distinción entre hombre/mujer: la fa-

FAMILIA

milia. Cualquier cosa que la familia haya sido un día, en la sociedad moderna ella realiza, en un determinado ámbito, la diferenciación funcional del sistema complexivo. No tiene otra opción, pero precisamente sobre la base de esta forma de diferenciación tiene la posibilidad de realizar algo improbable.

También a la base de la familia existe hoy la distinción entre hombre y mujer. Sirve como codificación indiferente[36] para rechazar las relevancias externas y para organizar la propia recursividad. Esto lleva a preguntarse cuál es la relación entre la utilización de la distinción hombre/mujer como código para la constitución de la familia y utilización de la misma distinción hombre/mujer como *distinction directrice* de los movimientos feministas, y qué tensiones y problemas resulten de esta doble utilización.

En este punto podemos dejar de lado todas las discusiones sobre la "pérdida de función" o sobre la especificación funcional de la moderna familia reducida, ligada a la intimidad. Desde el punto de vista que hemos escogido aquí, parece existir una persistente continuidad entre el hecho de que las familias, como sistemas sociales, están codificadas a través de la distinción hombre/mujer, y el hecho de que su función para la sociedad consiste, entre otras cosas, precisamente en el bloquear de este modo la distinción y en el impedir que ella funja como diferencia para la sociedad en su complejidad mediando todas las otras distinciones.[37] El desarrollo de la familia moderna no pone en discusión este código: suprime solo las múltiples utilizaciones multifuncionales (religiosas, económicas, políticas y en parte también

36 O en los términos de von Foerster (1987), de codificación indiferenciada.
37 A esto se debe probablemente la conquista evolutiva del paso de formaciones sociales muy primitivas a la diferenciación segmentaria. Cfr. también la nota 26.

educativas) que habían sido institucionalizadas bajo este código. Sigue así una tendencia general a la diferenciación funcional que requiere renuncias a la redundancia, es decir, renuncias a las garantías múltiples de una función a través de la multifuncionalidad de los mecanismos que la sostienen. Las funciones religiosas, económicas, etcétera, pueden ser desarrolladas solo en los dispositivos diferenciados por ellas, y no en las familias.[38] La multifuncionalidad es sustituida por interdependencias, por dependencias recíprocas sin posibilidad de sustitución.

Si estos desarrollos reducen la función de la familia para la sociedad, se debería esperar que la diferencia entre hombre y mujer se perfile de modo más neto como el verdadero, irrenunciable código de la constitución de las familias. Se puede preguntar entonces si esta distinción está a la altura de estas tareas. También aquí se pueden observar bajo muchos aspectos los desarrollos que hacen pensar en una abolición de las asimetrías que habían enriquecido el sentido de esta distinción con referencias externas. La reglamentación de las posiciones en la relación sexual, por ejemplo, que era considerada normal y natural, desde hace tiempo es puesta en discusión y ha liberalizado un trato individual. Ella, en todo caso, ya no es legitimada recurriendo a la naturaleza del hombre y la mujer.[39] También las prescrip-

38 Que este desarrollo haya iniciado muy temprano se puede mostrar sobre todo con el ejemplo de la religión, diferenciada ya antiguamente. El culto de los antepasados ha sido boicoteado con el dogma del pecado original (sin más con una plena conciencia desde el punto de la política religiosa): no adoran a los antepasados y no se les teme: se lamentan sus pecados y se reza para que sean perdonados. En el Medioevo la familia pierde por consecuencia su significado religioso, y es solo después de que esta obra de limpieza ha sido cumplida de modo radical, que en seguida la reforma de la familia es revaluada como instrumento pedagógico religioso para la práctica de la devoción cotidiana.
39 Es sabido que los románticos ya habían intentado legitimar el cambio de roles. Para una indagación actual (desafortunadamente sin una correlación con

ciones de la sociedad sobre la responsabilidad primaria para las ganancias, sobre la división del trabajo y sobre la diferenciación de los roles en la educación de los niños son criticadas (y no solo por parte de las feministas), y presentan dificultades de legitimación. La diferencia, por ahora todavía inevitable, de que solo las mujeres pueden concebir y tener hijos, es presentada como una especie de sacrificio particular, que debe ser resarcido y debería ser reconocido con contraprestaciones en el derecho laboral y en las retribuciones. Cómo se comporta en las comparaciones de los hijos, de los vecinos, de los invitados, etcétera, es un hecho que debe ser acordado *ad hoc*, sin roles guía determinados. Quien orienta todavía sus expectativas a modelos como los del caballero o de la dama, se confronta cada vez más con comportamientos que se basan en un acuerdo soberano al interior de la pareja.

Todos los indicios hacen pensar en un desmantelamiento de la *distinction directrice* hombre/mujer incluso para la vida familiar. Es del todo coherente que los hijos no llamen a sus padres mamá y papá, sino usen sus nombres. La familia se desarrollaría así en un sistema no codificado, y encontraría precisamente en esto su anomalía al interior de la sociedad. Sería posible una mayor variedad de formas, y precisamente por ello sería posible una más elevada complejidad en el conjunto de las familias –a condición de que, graci s a las pequeñas dimensiones del sistema, la falta de codificación pueda ser compensada sobre el plano de la interacción con la constitución de determinaciones de sentido debidas a la historia del sistema. Se puede imaginar el caso límite en el cual el sistema se codifica solo con la distinción



los estratos sociales), véase Starke/Friedrich (1984, 205 ss.).

entre hombre y mujer, y la trata solo como no-distinción: ello se podria llamar amor.[40]

El movimiento feminista se encuentra así en una peculiar relación de ambivalencia respecto a las familias. Cuando insiste sobre la igualdad y busca manipular los puntos sensibles, por ejemplo, en referencia a la "violencia en el matrimonio", no encuentra ninguna resistencia en las asimetrías de la distinción entre hombre y mujer (o las resistencias que se extinguen rápidamente); encuentra sin embargo resistencias en la elevada individualización de los sistemas familiares. En efecto, ¿por qué se debería impedir a una pareja llegar a un acuerdo sobre la prevalencia del hombre, sobre la asimetrización de la costumbre a la iniciativa, sobre formas tradicionales de la presentación al exterior, solo porque la distinción entre hombre y mujer vale y no vale al mismo tiempo? Es precisamente la rigidez de la diferencia guía, necesaria para que se pueda formar un movimiento social, la que no puede ser aplicada a las familias. Y en esto, como en tantos otros aspectos, las familias pueden actuar como mamparos internos, que impiden que las tormentas desencadenadas por los movimientos sociales hundan la nave de la sociedad.

Desde el momento que hoy ha encontrado menos importante procurar un padre a los hijos (los términos de referencia son tanto el estado de necesidad como el estado social), el movimiento de las mujeres puede comportarse de modo distanciado respecto a las familias, y eventualmente aconsejar retirarse a una isla griega. Por otra parte la familia es el lugar en el cual la distinción hombre/mujer puede ser practicada de modo moderno, es decir

40 También Heinz von Foerster en su recensión de 1969 (antes por lo tanto de "*Only Two Can Play This Game*"), habla del caso límite de un "*calculus of love, where distinctions are suspended and all is one*".

como no-distinción. Así en el movimiento permanecen los instrumentos de una exaltación incurable a la sensación. Aunque indudablemente sobre la base de datos documentables esto vive del gusto de la indignación.[41] Quien sin embargo utiliza en este modo la necesidad de agitación de una sociedad del bienestar, experimentará muy pronto que la sociedad prefiere otros temas más nuevos y "ya no puede escuchar" las lamentaciones de las mujeres. También hoy es, en cualquier caso, difusa la idea de que los dolores de las mujeres deban ser atendidos a partir de un punto (Ulrich, *L'uomo senza qualità*), y que este punto sea hoy el balance público.

Por cuanto se puede ver hasta ahora, la reintroducción del tema del hombre y la mujer en la familia persigue intereses altamente selectivos. No se trata en todo caso de dar un sentido a la distinción. Si se examina más detalladamente aquello que es destinado a las familias desde este punto de vista se ve que se trata sobre todo de normas organizativas. Los trabajos de casa, como también el transporte de las mochilas en las caminatas, deben ser distribuidos equitativamente por duración o por pesadez, deben estar organizados de modo elástico y al mismo tiempo coordinados con la cantidad y la situación temporal del trabajo retribuido externo. No se hace "para" el otro como expresión de amor: se asume una parte "igual" teniendo en cuenta lo que hace el otro, y se pretende que las organizaciones del trabajo profesional se orienten a la coordinación selectiva de los trabajos de casa, que lo permitan, que se adapten a ello. En una cierta medida, se prueba el amor sobre el terreno de la organización del trabajo. Es superada la conocida diferenciación burguesa entre mundo del trabajo y casa (véase Drotz, 1827: 108 ss; Michelet, 1958; Jeffrey, 1972). Por cuanto esto sea legítimo, la permeabilidad permite también como por osmosis, una difusión de la organización.

41 Odo Marquand (1985: 131) habla en sentido muy general de "dispendio excesivo de indignación", y también esto estaría bien.

En conexión con las argumentaciones sobre los problemas de las paradojas del distinguir, se puede no obstante suponer cuanto sigue: el movimiento feminista tiende a la universalización de su código. Propaga su distinción como una forma sin lado externo, sin un límite, sin miramientos. Se va a caer así en la paradoja de la forma sin forma. Pretende igualdad, sin poder aceptar que este postulado engulle el propio fundamento: la distinción.[42] Para la familia el problema se instala del lado opuesto. Ésta elementariza su código. Lo trata como una forma sin un lado interno, como símbolo de la unidad del distinguirse a sí mismo. Formuladas de este modo, ninguna de las dos cosas puede funcionar. Pero hace la diferencia desde qué paradoja se parte para reencontrar la ruta para la decisión, o, como algunos preferirían decir, para reencontrar la ruta para la razón.

IX

Cuando la investigación sobre las mujeres y el movimiento de las mujeres se diferencian como autodeterminación al interior respectivamente de la ciencia y de la sociedad, éstos se exponen a la observación. El movimiento se identifica con sus fines. Sobre la base de modelos de valor aceptados de modo generalizado (la igualdad),

42 Precisamente esto no crea particulares dificultades a la lógica de Spencer Brown, desde el momento que aquí en el llevar adelante el procedimiento está de cualquier forma prevista una *re-entry* de la distinción en sí misma. Véase, en particular sobre este punto, Glanville/Varela (1981).

puede sentirse con derecho de hacerlo, y opera por tanto sin encontrar contradicciones. Los observadores juzgan. Esperan. Siguen el movimiento con o sin simpatía: en parte divertidos, en parte sorprendidos, en parte extrañados. Sobre la base de la experiencia se puede suponer que no puede durar mucho. Cuando las cosas se ponen serias, los sistemas de función y sus organizaciones ofrecen posibilidades suficientes y a menudo inderogables, de rechazar o de aplazar con motivos realistas los ataques de los grupos de las mujeres. Se puede aprobar tranquilamente la resolución de que en el caso de calificaciones similares una mujer debe ser preferida sobre un hombre, aunque en el caso concreto se puede siempre discutir si se tiene que ver con un caso de calificaciones pares. Aunque se debiesen aceptar las cuotas para las mujeres, las organizaciones permanecerían visibles.

Las reflexiones que preceden intentan ofrecer una forma diversa de observación –una forma de observación que tal vez podría ser adecuada incluso para la autoreflexión del movimiento. También aquí el punto de partida es la distancia de los fines declarados del movimiento, de su ideología (por cuanto susceptible de consenso) y con ello del refugio de la sociedad que permite y protege una organización autorreferencial del movimiento de las mujeres. La observación no parte de los fines puesto que esto la dividiría muy pronto en adherentes y opositores, simpatizantes y boicoteadores, dependiendo del hecho de que la posición de los fines sea aceptada o rechazada. La propuesta es la de encontrar el hilo conductor del movimiento no en los fines sino en las distinciones con las cuales el movimiento estructura la propia elaboración de informaciones. Este nicho parece entonces una porción de un entorno más amplio, y el observador puede ver que el movimiento de las mujeres ve lo que ve, y que no ve aquello que

no ve.[43] Se podría decir también, por traer a colación un contexto teórico del todo diverso, que la semántica del movimiento de las mujeres es observada como un discurso, en el sentido de Foucault, es decir, de modo frío y no comprometido, interesándose solo en ver cómo las diferencias producen diferencias y cómo de este modo se diferencia una peculiar relación entre aclaración y obscurecimiento.[44]

Establecemos mientras tanto que las mujeres no están naturalmente excluidas de ningún modo de la dialéctica general de la ideología de la igualdad, y hoy esto se podría saber y entender a tiempo. Hasta que se presentan las asombrosas desigualdades y puede ser reclamada la necesidad de salvarlas, la ideología funciona en el sentido al cual se tiende. Tanto más esta situación es nivelada en dirección de la igualdad, tanto más la idea de igualdad funciona como ideología de una meritocracia represiva: quién de hecho, hombre o mujer, no triunfa en nada, es él mismo el culpable. Ligándose a Nietzsche ("Tal vez la verdad es una mujer que tiene sus motivos para no dejar ver sus motivos"), Eva Meyer (1983), en un trabajo elaborado sobre el plano de problemas lógicos y epistemológicos, propone elegir comprometerse con las paradojas e invisibilizar la paradoja como punto de partida para una semiótica de lo femenino. De este modo, tal vez contra

43 Extraigo esta distinción entre entorno y nicho de Maturana (1982: 43 ss.). En referencia al "entorno" ella no corresponde al uso lingüístico general de la teoría de sistemas, sino que aquí puede contribuir a aclarar la situación.

44 El hecho de que en este modo la entrada en vigor de un discurso pueda ser tratada como una cuestión de selección evolutiva en condiciones de compatibilidad social siempre más restrictivas, debería venir al encuentro bajo ciertos aspectos de las intenciones de presentación de si del movimiento de las mujeres. Dejamos de lado las posibilidades de re-conceptualización foucaultiana y utilizamos esta referencia solo para aclarar la insólita robustez de un análisis de teoría de la de la diferencia. Toleraría también la conversación en un contexto teórico del todo diverso.

las intenciones de la autora, recuperaría fuerza también la vieja idea de que el amor no desea tener nada que ver con la verdad. Independientemente de estos problemas de codificación de la diferenciación de la sociedad (cfr. Luhmann, 1982), sin embargo, estas reflexiones sobre una semiótica de lo femenino permiten distinguir modos diferentes de desparadojizar y de utilizar esta distinción para la asimetrización de la oposición hombre/mujer, sin caer en los errores de un mero vuelco de la prioridad o de un simple abandono de la distinción. Recabar de la misma paradoja la posibilidad de un comportamiento que la lógica asegura sea imposible: esto sería en efecto exactamente lo contrario que la jerarquía y que la representación, puesto que la jerarquía y la representación del sistema en el sistema son ya despliegues de la paradoja del todo hecho de partes. Cuando estas formas ya no funcionan, es evidente que se irá atrás en busca de equivalentes funcionales. Se terminaría en otro tipo de asimetrización de la distinción. A la demanda de la representación en el contexto de la jerarquía se contrapondría la demanda de la ambivalencia en el contexto de la paradoja. Esto haría justicia también a Eva (¡la otra!), que debía ser ya pecadora para escuchar a la serpiente (volviéndose así pecadora). La mujer se encontraría en ventaja, porque en las relaciones con las paradojas sabe operar de modo entrenado, más refinado, más convincente; porque ella, ya pecadora puede aún ser inocente; porque sabe defenderse con una mayor separación de la verdad y sabe asumir como necesidad la necesaria incoherencia, mientras el hombre (que es todavía el representante del orden) en el conflicto entre sinceridad y mentira no es capaz de ser hombre, y fracasa miserablemente.

Si se argumenta de este modo, la distinción se condensa sin embargo paso a paso en una diferencia antropológica. La argu-

mentación se vuelve entonces empírica y especulativa de modo insostenible. Esto sin embargo, no debe suceder necesariamente. La estructura indicada arriba de la relación diferencial con las paradojas de fondo de la autorreferencia sistémica se sostiene por sí misma. Se puede imaginar una posición opuesta a la representación que no depende de un mero desplazamiento del primado, esto es, de una alternancia en el dominio y por tanto de una confirmación de la jerarquía a través de la imitación. Esta es ciertamente una oposición muy abstracta, que se obtiene con una pluralidad de posibilidades funcionalmente equivalentes de tratar las paradojas. Requiere, si se puede decir así, una "mujer sin cualidades": una posición que puede asumir quién o qué se sustraiga del dominio de una distinción.

No existen por tanto motivos lógicos inderogables para referir la distinción entre hombre y mujer a esta diferencia entre formas de desparadojización. Como hemos mostrado, han existido motivos debidos a la estructura de la sociedad para preferir la representación (y se piensa rápidamente entonces: a través del hombre). Probablemente hoy no existen motivos igualmente inderogables para preferir la individualización bajo otras formas incomunicables; y aún menos es claro por qué esta debería ser (y seguir siendo) una solución del problema específicamente femenino. Alzar esta cuestión en un contexto conceptualmente controlado puede en todo caso a la larga resultar más fructuoso que continuar inmiscuyéndose en las luchas por la igualdad de tratamiento a la manera de las ideologías y de las organizaciones.

Esta alternativa conduciría indudablemente a vertiginosos niveles de abstracción. Sin embargo, el objetivo de estas reflexiones no es ni siquiera el de ofrecer un sustituto para el compromiso ideológico-organizativo en la lucha por los puestos en la nómina,

para la participación en los réditos, para la liberalización de los trabajos de casa, para la igualdad de ganancias, etcétera. Sin este tipo de fines ningún sociólogo certificaría la capacidad del movimiento de las mujeres de ser una organización (si es propiamente necesario). No se los podrá sustituir aconsejando formas específicas de desparadojización. Como sucede en todos los ámbitos de función, también aquí parece que las teorías de la reflexión y las posibilidades organizativas se separen unas de las otras. Las actividades concretas del movimiento de las mujeres pueden ser justificadas solo ideológicamente, es decir, solo a través del reenvío a valores indiscutibles. Deben poder referir a esperanzas y a éxitos que puedan ser medidos en referencia a ellos. *Spes addita siscitat iras.* Con esto sin embargo no se agotan las posibilidades de reflexión de la sociedad, y aquí se debería haber demostrado. La reflexión puede buscar identificar o des-identificar lo femenino, pero lo femenino (por fortuna, se podría decir) no es una mujer.

La investigación sobre las mujeres, por tanto, podría tal vez ver su tarea en tener a la mira esta diferencia entre organización y reflexión. Debería entonces estar en grado de observar el movimiento al interior del movimiento como si lo hiciese desde fuera. Debería poder alcanzar una cierta distancia de los fines de los valores del movimiento de las mujeres, para poder observar y describir sobre la base de qué distinciones entre mujer y hombre el movimiento se identifica a sí mismo. Debería aclarar qué otras distinciones pueden ser controladas con la ayuda de la distinción entre mujer y hombre.[45] Para hacerlo, debería antes que nada

45 Esto se puede hacer de distintos modos. En el sentido de la lógica de Spencer Brown, se podría mostrar a dónde se llega si se inicia con esta distinción. Digno de resaltar es también el intento de Eva Meyer (1983) de delinear una semiótica de lo femenino e introducirla en aquello que ella indica, allá donde aquello que es indicado puede ser una mujer pero también cualquier otra cosa,

poder distanciarse de la distinción hombre/mujer, con la ayuda de la distinción entre la observación interna del movimiento de las mujeres y la externa. En la lógica de Spencer Brown no está previsto este tipo de distinción de la distinción. Tal vez también este sea un motivo por el cual el propio Spencer Brown la trata como lógica masculina, y debe buscar en su exterior un marco de articulación para poder dar cuenta de los fenómenos como la mujer y el amor. Existe sin embargo también hoy quien se pregunta si no sería posible estabilizar una oscilación cibernética entre la observación interna y la externa (Bröten, 1986). Al momento es todavía del todo oscuro qué tipo de lógica de la reflexión sería adecuada, qué tipo de sistemas podrían tratar este tipo de *crossing*, en la propia referencia sistema/entorno, y qué tipo de sentido se condensaría. Los análisis un poco controlados llegan a penas a los preliminares de estas reflexiones.

En este ámbito existen en cualquier caso posibilidades de conectarse con desarrollos teóricos interdisciplinarios bastante fascinantes. Si la investigación sobre las mujeres no se abre a estas posibilidades o si no encuentra fundamentos distintos al mismo nivel, le queda solo la vinculación con la autorreferencia obstinada y beligerante que excluye a todo observador que no se decida a tomar partido y a asumir una actitud de compasión. Y entonces el movimiento de las mujeres, derrotado por sí mismo, se encontraría fácilmente en situaciones en las cuales puede escoger solamente si volverse peligroso o ridículo.

y tal vez incluso un hombre. Desde la perspectiva de Spencer Brown, se llegaría a una *re-entry* de la distinción en aquello que ella distingue. Con este tipo de soluciones surge en cualquier caso una hipercomplejidad policontextural, que debe sin embargo encontrar las posibilidades de utilizarse a sí misma como contexto para las operaciones (por ejemplo, aquella de la investigación sobre las mujeres).

Bibliografía

Aristóteles (1971), *La política*, traducida y comentada por O. Gigon, segunda edición corregida y ampliada con un comentario, Zurich-Stoccarda.

Assmann J. (1984), Aegypten: *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkltur*, Stoccarda.

Barber B. (1983), *The Logic and Limits of Trust*, New Brunswick.

Barth F. (1975), *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Oslo-New Heaven.

Binder W. (1976), "'Genuß' in Dichtung und Philosophie des 18. Jahrhunderts", en *Aufschlüsse: Studien zur deutschen Literatur,* Zurich.

Bonucci A. (1906), *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*, Perugia.

Bräten S. (1986), "The Third Position – Beyond Artificial and Autopoietic Reduction", en Felix Geyer/Johannes van der Zowen (coord.), *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems*, Londres.

Buß E. (1983), *Markt und Gesellschaft: Eine sociologische Untersuchung zum Strukturwandel der Wirtschaft*, Berlín.

Canonhiero P.A. (1606), *Della eccelenza delle donne*, Florencia.

Donne J. (1982), "An Anatomy of the World" (1611), en A.J. Smith (coord.), John Donne: *The Complete English Poems*, Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra, pp. 270-283.

Droz J. (1827), *Essai sur l'art d'être hereux*, nueva edición, Amsterdam.

Dumont L. (1983), *Essai sur l'individualisme: Une perspective antrhopologique sur l'ideologie moderne*, París.

DumochelP./Dupuy J.P. (1979), *L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*, París.

Dupuy J.P. (1984), "Shaking the invisible hand", en Paisley Livingston (coord.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium* (14-16 de septiembre de 1981), Saratoga, Cal.

Durkheim E. (1973), *De la division du travail social*, reimpresión 1930, 9ª edición, París.

Fichte J.G. (1962), "Grundlage der gestamen Wissenschaftslehre" (1794), *Ausgewählte Werke*, vol. I, Darmstadt, pp. 275-519.

Foerster H. von (1987), "Erkenntnistheorien und Selbstorganisation", en Siegfried J. Schmidt (coord.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Fráncfort.

George K./George C.H. (1955), "Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study", *Journal of Religion 35*, pp. 85-98.

Gier A. (1986), "Mentlität und Lexikon: Einige Bemerkungen zum Sexulvokabular im mittelalterichen Frankreich un Spanien", en Joerg O. Fichte et al. (coords.), *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen: Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen* 1984, Berlin.

Girard R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris.

Girard R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París.

Glanville R./Varela F.J. (1981), "Your Inside is Out and Your Outside is In (Beatles 1968)", en George E Lasker (coord.), *Applied Systems and Cybernetics*, Vol. 2, Nueva York.

Glanville R. (1984), "Distinguished and Exact Lies", en Robert Trappl (coord.), *Cybernetic and Systems Research* 2, Amsterdam, pp. 655-662.

Goguen A.J./Varela F.J. (1979), "Systems and disctintions: Duality and Complementarity", *Inernational Journal of General Systems* 5, pp 31-43.

Günther G. (1976), "Das metaphyssische Problem einer Formalisierung der trazendentel-dialektischen Logik: Unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels", en Baiträge zurGrundelegung einer operantionsfähigen Dialektik, vol. I, Hamburgo.

Günther G. (1976a), "Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations", en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialectik*, vol. I, Hamburgo.

Hoffman E.T.A. (sin año), "Lebensansichten des Katers Mur", en *Werke*, parte 9, Berlín-Lipsia.

Hofstadter D. (1979), *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex, Reino Unido.

Japp K.P. (1984), "Selbsterzeugung oder Fremdvershulden: Thesen zum Rationalismus in den Theorien sozialer Bewegungen", *Sociale Welt*, 35, pp 313-329.

Japp K.P. (1986), "Kollektive Akteure als soziale Systeme?" en Hans-Jürgen Unverferth (coord.), *System und Selbstproduktion: Zur Erschließung eines neuen Paradigmas in den Sozialwissenschaften*, Fráncfort.

Jeffrey K. (1972), "The Family as Utopian Retreat from the City: The Nineteenth-Century Contribution", en Sallie TeSelle (coord.), *The Family, Communes and Utopian Societies*, Nueva York.

Keys J. (1971), *Only Two Can Play this Game*, Cambridge.

Kingsley J.D. (1944): *Representative Burocracy: An Interpretation of the British Civil Service*, Yellow Springs, Ohio.

Koselleck R. (1972), "Einleitung", en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I, Stuttgart.

Leach E.R. (1982), *Social Anthropology*, Glasgow.

Loryot F. (1614), *Les Fleurs des Secretz moraux: Sur les Passions du Coeur humain*, Paris.

Luhmann N. (1982), *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Francfort.

Luhmann N. (1986), Ekoligische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökoligische Gefährdungen einstellen?, Opladen.

Luhmann N. (1986a), "'Distinctions directries' über Codierung von Semantiken und Systemen", en Friedhelm Neidhart et. al. (coord.), *Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 della Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen.

Malvezzi V. (1635) "Ritratto del Privato Politico christiano" citado de *Opere del Marchese Malevezzi*, Mediolanum.

Marinella L. (1600), *Le nobilità et eccellenze delle donne: e i diffetti e mancamenti degli huomini*, Venecia.

Marquad O. (1985), "Die Erziehung des Menschengeschlechts - eine Bilanz" en *Der Traum der Vernunft: Vom Elend der Aukklärung*, Darmstadt-Neuwied.

Maturana H. (1982), Erkennen: *Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Brunswick.

Meyer E. (1983), *Zählen un Erzählen: Fur eine Semiotik des Weiblichen*, Viena-Berlín.

Michelet J. (1959), *De l'amour*, París.

Nadelhaft J. (1982), "The Englishwoman's Sexual Civil War: Feminist Attitudes Towards Men, Woman and Mariage 1650-1740", *Journey of the History of Ideas*, 43, pp. 555-579.

Needham R. (coord.) (1973), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago.

Patricius F. (1518), *De institutione Republicae libri novem*, París.

Serres M. (1980), *Le Parasite*, París.

Spencer Brown G. (1971), *Laws of Form*, Londres.

Starke K./Frederich W. (1984), "Liebe und Sexualitét bis 30", Berlín.

Tyrell H. (1986), "Geschelechtliche Differenzierung un Geschelechterklassification", Kèlner Zeitschrift für Soziologie un Sozialpsychologie, 38, pp. 450-489.

Valery P. (1960), "Mon Faust", *Oeuvres*, vol. 2, París.

Varela F. J. (1975), "A Calculus for Self-Reference", *International Journal of General Systems*, 2, pp. 5-24.

Mujeres, hombres y George Spencer Brown
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

se termino de imprimir en offset
en los talleres de Mujica Impresor, S.A de C.V.
ubicado en Calle Camelia 5, Colina El Manto, México, D.F.
el 2 de octubre de 2015.

Diseño y formación:
Fernando Bouzas Suarez

Cuidado editorial:
Departamento de Publicaciones, FCPyS, UNAM

En la formacion se utilizo la fuente Junicode en 11.5 puntos para
el cuerpo del texto y FF Meta en 16 puntos para los titulares.

Su edición consta de 1000 ejemplares

Raúl Zamorano Farías

Doctor en Filosofía Jurídica por el Centro di Studi Sul Rischio, Università di Lecce, Italia. Es Profesor–investigador del Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. Realiza actividades de docencia e investigación en diversas instituciones académicas, especialmente en Italia, Brasil, Argentina, Cuba y México, así como publicaciones internacionales en el marco de la Teoría General de los Sistemas Sociales.

Giancarlo Corsi

Doctor en Sociología por la Universität Bielefeld, Alemania. Actualmente es Profesor en la Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, Italia. Su trayectoria académica contempla un cojunto de publicaiones de artículos y libros desde la perspectiva teórica de la Teoría General de los Sistemas Sociales, así como de diversas actividades de docencia e investigación en numerosas instituciones académicas, principalmente en Italia, Alemania, Chile, Brasil y México.

Rogelio Salgado Carrasco

Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue Becario del Proyecto de Investigación CONACYT "Procesos de diferenciación en la periferia de la sociedad moderna: el sistema político en México", Ciencia Básica 2011, núm. 131060, de noviembre de 2011 a octubre de 2012. Actualmente es maestrando en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.